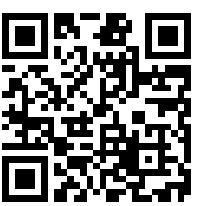
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

THE LIBRARY
OF THE

PERIODICAL ROOM
CLASS 205
BOOK R325

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-DIXIÈME

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

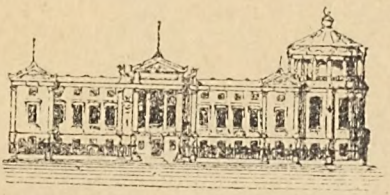
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Etudes
à
l'Ecole des Hautes Etudes

AVEC LE CONCOURS DE MM.

P. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE GOGUEL, H. HUBERT, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LEVI, AD. LODS, FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC., ETC.

QUARANTE-QUATRIÈME-ANNÉE --- TOME QUATRE-VINGT-DIXIÈME



PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VI^e^)

1924

UNIV. OF MINN. LIBRARY
Digitized by Google

Digitized by Google

RAPPORTS DE MATTHIEU ET DE LUC

Les critiques indépendants admettent généralement que Matthieu et Luc ne relèvent pas l'un de l'autre, mais qu'ils ont tous deux exploité une source commune dont ils ont combiné les données avec celles de Marc. Je voudrais soumettre cette opinion à l'examen des textes. Je vais donc confronter les passages parallèles de Matthieu et de Luc. La comparaison nous mettra à même de nous prononcer en connaissance de cause sur l'hypothèse d'une source commune. Pour être valable le rapprochement ne doit naturellement porter que sur les morceaux propres à Matthieu et à Luc. On éliminera donc les textes qui ont un parallèle chez Marc. Et, si une ou deux exceptions sont apportées à cette règle, ce sera dans des cas spéciaux où nous pourrons agir ainsi sans perdre de vue le but que nous poursuivons.

Aug 16 27 420 Champion

I

Commençons par les béatitudes. Chez Matthieu, V, 3-11, on en compte huit ; Luc, VI, 20-22 en énumère quatre auxquelles il ajoute quatre malédictions. Nous n'avons à nous occuper ici que des deux béatitudes qui ont trait à la pauvreté et à la faim.

Voici la rédaction de Matthieu :

« Heureux les pauvres *en esprit*, οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, parce que le royaume des cieux est à eux. »

Digitized by Google

« Heureux ceux qui ont faim et soif *de la justice*, τὴν δικαιοσύνην, parce qu'ils seront rassasiés. »

Et voici celle de Luc :

« Heureux, vous, les pauvres, parce que le royaume de Dieu est à vous. »

« Heureux, vous qui avez faim, parce que vous serez rassasiés. »

Le contraste des deux textes saute aux yeux. L'un parle d'une pauvreté en esprit, d'une faim de la perfection ou, si l'on veut, de la vertu ; l'autre d'une pauvreté et d'une faim matérielles. Dans l'un ou dans l'autre il y a une transposition, une déformation. Ou bien Luc a eu sous les yeux deux maximes d'ordre spirituel et il les a matérialisées. Ou bien Matthieu a spiritualisé deux maximes d'ordre matériel qui se trouvaient consignées dans un texte à sa portée. Ici intervient l'axiome *Fecit cui prodest*. La déformation est l'œuvre de celui qui avait intérêt à la faire. Or Luc aurait combattu la cause religieuse à laquelle il travaillait, s'il avait découronné les béatitudes de Matthieu, tandis que Matthieu servait cette même cause en auréolant les béatitudes de Luc. C'est donc chez Matthieu que se trouve la retouche, et c'est Luc qui a le texte primitif.

Voilà le fait. Ne lui attribuons pas une portée qu'il n'a pas, et n'allons pas en déduire que le premier de nos évangélistes dépend du troisième. La dépendance est possible ; mais, pour que nous ayons le droit de l'affirmer, il faudrait qu'elle s'impose. Or elle ne s'impose pas. On rend suffisamment compte du fait en supposant que nos deux écrivains, sans se connaître et indépendamment l'un de l'autre, ont utilisé un document antérieur ; qu'ils l'ont utilisé chacun à sa manière, l'un en le reproduisant tel quel, l'autre en le spiritualisant. Cette explication étant plausible, on doit, jusqu'à nouvel ordre, s'en tenir à elle. Donc la comparaison des deux susdites béatitudes ne prouve pas que Matthieu dépend de Luc et l'a utilisé ; mais elle prouve que le premier de nos évangélistes a eu sous les

Digitized by Google

yeux un document écrit et qu'il ne s'est pas interdit d'introduire dans ce document des gloses utiles.

Il est acquis que Matthieu a sublimé deux béatitudes. Reste à savoir s'il a fait cette opération une fois seulement et comme par mégarde. Les douze trônes que le Christ a promis à ses disciples vont nous fixer sur ce point. La promesse en question nous a été rapportée par Matthieu et Luc. Comparons leurs textes.

Matthieu XIX, 28 : « En vérité je vous le dis, à l'époque de la palingénésie, ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, quand le Fils de l'homme siégera sur le trône de sa majesté ; vous serez assis vous aussi sur douze trônes, gouvernant les douze tribus d'Israël. »

Luc, XXII, 29 : « Et moi je dispose du royaume, βασιλείαν, pour vous comme mon Père en a disposé pour moi, afin que vous mangiez et buviez à ma table, ἐπὶ τῆς τραπέζης μου, dans mon royaume et que vous soyez assis sur des trônes, gouvernant les douze tribus d'Israël. »

Chez Luc le Christ communique à ses disciples les pouvoirs qu'il a reçus de son Père pour fonder le royaume d'Israël ; il les institue ses préfets avec mission de gouverner les douze tribus (κρίνοντες désigne l'exercice du gouvernement comme dans le *ps.* II, 10, comme dans les *Psaumes de Salomon* XVII, 28) ; il les autorise à manger et à boire à sa table. Nous sommes en présence d'un royaume terrestre qui va être réalisé très prochainement (d'après Luc XIX, 11 les disciples, quelques jours avant d'arriver à Jérusalem, croyaient que leur maître allait, dès son entrée dans cette ville, fonder le royaume d'Israël ; pour les tirer de leur erreur que de multiples prédictions faites antérieurement n'avaient pas dissipée, le Christ leur sert la parabole des mines ; mais il perd une fois de plus son temps comme le prouve leur question au Ressuscité dans *Actes*, I, 6).

Chez Matthieu l'investiture des disciples est ajournée jusqu'au jour de la palingénésie (terme d'origine stoïcienne que l'on rencontre dans l'épître à Tite, III, 5 et chez Clément Ro-

Digitized by Google

main, IX, 4 avec des sens divers); la palingénésie désigne ici la résurrection, car elle est identifiée avec le jour où « le Fils de l'homme siégera sur le trône de sa majesté ». A cette époque les hommes devenus semblables aux anges (Matth., XXII, 30; Marc, XII, 25; Luc, XX, 36) n'auront plus besoin de festoyer. Aussi, chez Matthieu, le Christ ne promet pas à ses disciples de les admettre à sa table.

D'un côté, un royaume soumis aux conditions de la vie terrestre, un royaume que l'on peut dire actuel, tant sa fondation est imminente; de l'autre, un royaume qui sera inauguré à l'époque de la résurrection et qui appartiendra au monde céleste. Nous retrouvons ici le contraste de l'ordre matériel et de l'ordre spirituel que nous avons déjà rencontré dans les béatitudes. Ce contraste est le résultat d'une retouche. Et cette retouche appelle les observations qui ont été faites au sujet des béatitudes. La transformation a été obtenue par la substitution de l'ordre spirituel à l'ordre matériel, elle n'a pu s'accomplir autrement. Il y aurait un non-sens à la mettre sur le compte de Luc. Et l'on n'a le choix qu'entre deux hypothèses: ou bien Matthieu a connu Luc et l'a utilisé en le corrigeant, ou bien Matthieu et Luc dépendent d'un document antérieur que le premier a remanié et que le second a reproduit fidèlement. D'une manière ou de l'autre Matthieu est convaincu, pour la seconde, fois d'avoir pratiqué sur de vieux textes ce que les spirites appellent la lévitation. Pour la seconde fois: ceci autorise une remarque. Quand nous l'avons surpris en train de désincarner deux béatitudes, nous pouvions croire qu'une fois n'est pas coutume et que cette opération était accomplie sans préméditation. Mais, devant la récidive, l'irréflexion ne peut plus être invoquée. Ce n'est pas par l'effet d'un caprice que Matthieu, avant de transcrire des textes, les a itérativement débarrassés de leur enveloppe matérielle; c'est de propos délibéré. Et ce travail d'épuration fait partie d'un programme.

Maintenant que nous sommes avertis, ouvrons l'œil. Il suffit

Digitized by Google

de feuilleter les synoptiques, pour être frappé de la divergence qui existe entre Matthieu et ses deux collègues quand il s'agit de désigner le royaume annoncé par le Christ. Luc — d'accord avec Marc et Paul — ne parle que du royaume de Dieu, ne connaît que le royaume de Dieu. Matthieu — exception faite de trois cas, XII, 28; XXI, 31, 43 où apparaît le royaume de Dieu, et de quelques textes où il est question du royaume tout court — ne nous entretient que du royaume des cieux. En sorte que le même discours du Christ qui, dans le premier évangile, nous transporte dans le royaume des cieux, se contente de proclamer le royaume de Dieu quand on le lit dans les deux autres évangiles. Spectacle étrange. Pourquoi ces deux formules ne sont-elles pas employées indifféremment par les trois synoptiques? Pourquoi chacune d'elles est-elle admise dans un camp et exclue dans l'autre? De ce phénomène il n'y a que deux explications possibles, l'ignorance ou le parti pris. Ou Marc et Luc n'ont pas connu le royaume des cieux, où, l'ayant connu, ils l'on écarté systématiquement (une seule fois Marc parle du royaume des cieux. C'est dans XI, 25, texte étrange qui — je le démontrerai plus tard — est emprunté à Matthieu). Le même dilemme se pose pour Matthieu à l'égard du « royaume de Dieu ». Examinons de près ces alternatives. Il est impossible de comprendre pourquoi Marc et Luc auraient rejeté volontairement le royaume des cieux s'ils l'avaient connu; car cette formule, d'un spiritualisme plus accentué que le royaume de Dieu, avait tout ce qu'il fallait pour obtenir, sinon leurs préférences, du moins leurs sympathies. D'autre part il est impossible de s'arrêter à la pensée que Matthieu a ignoré le « royaume de Dieu », quand ce ne serait que pour cette raison que ladite formule est familière à Paul. Et l'on arrive à cette conséquence que Marc et Luc ont ignoré le « royaume des cieux » cher à Matthieu, et que Matthieu, au contraire, a écarté systématiquement le « royaume de Dieu ». Nous retrouvons ici à l'œuvre le programme d'épuration avec lequel nous avons déjà fait connaissance. Matthieu transforme

Digitized by Google

le royaume de Dieu, comme il a transformé deux des béatitudes, comme il a transformé la récompense promise par le Christ à ses disciples. Il exécute son programme.

Cependant dans trois endroits il garde l'ancienne formule. Son Christ dit, XII, 28: « Si c'est par l'esprit de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu vers vous. » Dans XXI, 31 il ajoute: « Les publicains et les prostituées vous devanceront dans le royaume de Dieu ». Enfin dans la parabole des vignerons, XXI, 43 il dit: « Le royaume de Dieu vous sera enlevé et il sera donné à un peuple qui le fera fructifier. » C'est le moment de se rappeler la description qu'on lit dans Matthieu XXV, 34, 46: « Venez, vous qui êtes bénis de mon Père, prenez possession du royaume qui vous a été préparé... Les justes iront à la vie éternelle. » Le royaume du ciel, tel que le conçoit Matthieu, sera inauguré après la résurrection; tous les justes y entreront à la fois et ils y jouiront du bonheur éternel. Ce n'est donc pas le royaume du ciel que le Christ du premier évangile a en vue quand il parle d'un royaume déjà « venu », d'un royaume où les publicains et les prostituées précéderont les juifs attachés à leur culte, d'un royaume qui doit fructifier. Ce qu'il désigne c'est l'Eglise; l'Eglise qui est déjà venue, puisque son fondateur a groupé autour de lui quelques fidèles; l'Eglise dans laquelle les Juifs finiront par entrer (doctrine de Paul que Matthieu connaît) mais non sans s'être laissé devancer par les païens (que représentent les publicains et les prostituées); l'Eglise qui, rejetée par les Juifs, portera des fruits chez les païens (ici il n'est pas question de la conversion définitive des Juifs parce que la parabole est empruntée sans changement à une source antérieure; le texte précédent est propre à Matthieu). En sorte que Matthieu est resté fidèle à son programme, même dans les trois textes où il semblait l'avoir abandonné (Matthieu met fréquemment le nom divin dans la bouche du Christ, par exemple 10 fois dans le seul chapitre XXII; on n'est donc pas fondé à rappeler que les Juifs avaient scrupule de prononcer

Digitized by Google

le nom divin et que la substitution du royaume des cieux au royaume de Dieu est destinée, sous la plume de Matthieu, à respecter ce scrupule — sur XX, 21 où la mère des fils de Zébédée parle du « royaume » (voir plus bas p. 14).

Revenons à Matthieu XII, 28 et confrontons-le avec son parallèle dans Luc XI, 20 :

« Si c'est par *l'esprit* de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu à vous ».

« Si c'est par *le doigt* de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu à vous. » .

Ces deux textes ne diffèrent que par un mot. Par un mot qui, chez Matthieu, est en règle avec les réclamations du spiritualisme ; qui, chez Luc, au contraire, porte la marque d'un anthropomorphisme enfantin. La différenciation est nécessairement le résultat d'une substitution, d'une retouche. La substitution n'a pu se faire qu'aux dépens de l'expression anthopomorphique et au profit de l'expression spiritualiste. Encore une fois Matthieu s'est livré à son travail d'épuration. Naturellement je ne dis pas qu'il a corrigé Luc, qu'il dépend de Luc. J'accorde que Matthieu et Luc peuvent dépendre d'une source commune. Mais aussi on m'accordera que Luc a reproduit fidèlement sa source, tandis que Matthieu l'a retouchée pour la spiritualiser.

La même préoccupation a laissé une nouvelle trace dans la parabole des talents XXV, 1, laquelle a pour pendant chez Luc XIX, 11, la parabole des mines. Etudions d'abord cette dernière. Elle est destinée à éclairer les disciples qui s'imaginent que leur maître va, dès son arrivée à Jérusalem, fonder le royaume. Et elle les éclaire en leur racontant l'histoire d'un homme de haute naissance, lequel s'en va dans un pays lointain pour se faire couronner roi. Avant son départ, il remet à chacun de ses serviteurs une mine avec mission de la faire fructifier. Quand il revient, un de ses serviteurs lui présente dix mines, un autre cinq, un autre enfin rend la mine qui lui a été confiée et qu'il n'a pas su faire fructifier. Le maître ré-

Digitized by Google

compense le premier en lui donnant « le gouvernement de dix villes » ; il établit le second « sur cinq villes » ; quant au troisième, non seulement il ne reçoit aucune investiture, mais sa mine lui est enlevée pour être remise au premier. Voilà la parabole et voici ce qu'elle signifie : « Vous, mes disciples, vous avez tort de croire que je vais fonder le royaume immédiatement. Il faut d'abord que j'aille au ciel pour y recevoir la couronne royale, et mon règne ne commencera qu'après mon retour du ciel. Pendant mon absence vous travaillerez à me conquérir des sujets par le moyen de l'apostolat. Et, quand je reviendrai sur la terre, je vous donnerai des préfectures en rapport avec l'importance de vos conquêtes. »

Chez Matthieu la parabole n'est précédée d'aucun renseignement sur les circonstances qui l'ont inspirée. Mais, comme elle est annexée à la parabole des vierges sages et des vierges folles, on a l'impression très nette qu'elle poursuit le même but qui est de nous inciter à la vigilance. Avant de se mettre en route, pour un motif qui n'est pas indiqué, le maître remet à chacun de ses serviteurs un nombre de talents proportionné à ses capacités. Quand, après une longue absence, il revient, ceux qui ont fait fructifier leurs talents se voient octroyer la récompense suivante : « C'est bien, serviteur bon et fidèle, tu as été fidèle en de petites choses, je t'en confierai de nombreuses, entre dans la joie de ton maître ».

Entre les deux paraboles il y a plusieurs divergences. Occupons-nous seulement de la récompense octroyée. Elle a chez Luc une apparence matérielle qui n'existe pas chez Matthieu. Je parle de l'apparence, de ce qui est extérieur. Et nous nous retrouvons toujours en face du même problème qui toujours réclame la même solution. On comprend sans peine qu'un évangéliste, rencontrant dans un tableau des couleurs terrestres, les ait fait disparaître ; on ne comprendra jamais qu'il les ait introduites là où elles n'existaient pas. Continuons d'admettre que Matthieu et Luc ont utilisé un document commun. Mais ne nous lassons pas non plus d'affirmer que Mat-

Digitized by Google

thieu a retouché ledit document, qu'il a substitué la « joie du Seigneur », à l'octroi d'une préfecture, qu'il a fait œuvre d'épuration.

II

Matthieu épure et spiritualise. C'est une de ses préoccupations. Il en a d'autres. Comparons les deux imprécations suivantes qui sont parallèles :

Matthieu, XXIII, 27 : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous êtes semblables à des sépulcres blanchis qui paraissent beaux au dehors, mais qui, au dedans, sont remplis d'ossements de morts et d'impuretés de toute sorte. Vous, de même, vous paraissez, du dehors, justes aux hommes ; mais, au dedans, vous êtes pleins d'hypocrisie et d'iniquité ! »

Luc, XI, 44 : « Malheur à vous, parce que vous êtes comme les sépulcres qu'on ne voit pas et sur lesquels on marche sans le savoir ! »

Chez Matthieu la pensée du Christ est très claire. On voit immédiatement que les sépulcres interviennent dans son discours pour illustrer le contraste entre la vertu apparente des pharisiens et leur corruption réelle. Chez Luc le Christ se réfère à la législation mosaïque, *Num.* XIX, 16, aux termes de laquelle le contact d'un tombeau était une cause d'impureté. Il compare les pharisiens à des tombeaux que l'on touche sans les avoir vus ; donc à des tombeaux qui n'ont pas été blanchis, attendu que les tombeaux blanchis étaient aperçus par les passants, qui s'en écartaient avec soin pour ne pas contracter d'impureté. Entre le texte de Matthieu et le texte de Luc il y a opposition de pensées, puisque les pharisiens sont des sépulcres blanchis pour l'un, et pour l'autre des sépulcres non blanchis ; puisque le premier met en relief l'hypocrisie des pharisiens, tandis que le second les dénonce comme des êtres dangereux. Cette opposition suppose une

Digitized by Google

retouche. Or le texte du premier évangile est très clair, tandis que celui du troisième n'offre aucun sens à ceux qui ignorent la législation juive, les usages juifs. Ici, comme toujours, l'obscurité est l'indice infaillible de la priorité. Luc a reproduit fidèlement la source dont je suppose toujours l'existence. La retouche est l'œuvre de Matthieu qui, se trouvant en face d'une assertion inintelligible pour les chrétiens d'origine païenne, et sans doute aussi inintelligible pour lui-même, s'est employé de son mieux à lui donner un sens plausible (comparer XXI, 5 où il n'a rien compris à un texte de Zacharie qu'il cite, ce qui l'a conduit à inventer une ânesse et à faire asseoir le Christ sur cette ânesse en même temps que sur son ânon). Jusqu'ici nous l'avons vu occupé à épurer les textes matérialistes. Nous le surprenons maintenant dans l'exercice d'une nouvelle fonction : il éclaire et explique les textes inintelligibles — en les faussant, cela va sans dire.

Voici un autre échantillon du même travail :

Matthieu, X, 37 : « Celui qui *aime* son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi ; et celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi. »

Luc, XIV, 26 : « Celui qui vient à moi et qui ne *hait* pas son père, sa mère, son épouse, ses fils, ses frères, ses sœurs et sa vie elle-même ne peut être mon disciple. »

Le troisième évangile a donné à sa rédaction un tour paradoxal que le premier évangile a évité. Chez l'un on sent la préoccupation de frapper fort pour étourdir le lecteur ; l'autre vise surtout à l'exactitude. Or la manière forte doit avoir la priorité parce qu'elle est spontanée ; l'atténuation est le fruit de la réflexion qui corrige le premier jet. L'auteur de la susdite maxime, quel qu'il soit, lui a donné la forme outrancière que nous retrouvons chez Luc. Matthieu a expliqué le texte de sa source en l'atténuant. On pourrait objecter, il est vrai, que dans X, 34, Matthieu a la manière forte (« Je ne suis pas venu jeter la paix, mais *le glaive* ») et que, dans le texte parallèle, XII, 51, Luc a la manière faible (« Pensez-

Digitized by Google

vous que je sois venu donner la paix sur la terre ? Non, mais *la séparation* »). Mais l'objection est résolue par Tertullien qui nous apprend, *Adv. Marc.* IV, 29, que Luc a parlé de « glaive », et que Marcion a substitué au « glaive » la « séparation ». D'où il suit que, dans XII, 51, le texte grec actuel de Luc est dû à une retouche de Marcion.

Passons maintenant à un autre ordre de faits. Chez Luc, XVIII, 19, Jésus répond à l'homme qui lui demande le chemin de la vie éternelle : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Dieu seul est bon ». Chez Matthieu, XIX, 17, on lit à l'endroit parallèle : « Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon ? un seul est bon (texte grec) ». L'une des deux rédactions est interpolée. Laquelle ? On voudrait s'aveugler qu'on ne le pourrait pas, puisque Marc, reconnu généralement pour être une des sources de Matthieu, raconte la scène et la raconte comme Luc. C'est Matthieu qui est l'interpolateur. Et il nous apparaît maintenant dans l'exercice d'une troisième fonction. Non content d'épurer et d'expliquer les textes, il les corrige. On voit d'ailleurs facilement de quel mobile s'inspire sa correction. Chez Marc et Luc Jésus qui — on le sait par ailleurs — se donne comme investi d'une mission divine, déclare sans ambages qu'il n'est pas Dieu. Chez Matthieu il ne dit sans doute pas qu'il est Dieu, mais il évite soigneusement de dire qu'il ne l'est pas. Et, si sa réponse est embarrassée, cela tient à ce qu'il s'efforce de reproduire un vieux texte tout en le contredisant. Matthieu éprouve des scrupules théologiques inconnus à Marc et à Luc. Il y a là un indice qui pourra nous servir quand nous ferons de la chronologie.

Matthieu raconte, XVII, 22, que Jésus, après la guérison de l'épileptique, annonça à ses disciples sa mort et sa résurrection. Puis il dit que les disciples « furent profondément affligés ». Luc, IX, 44, place au même endroit la même prophétie ; mais il ajoute : « Les disciples ne comprenaient pas cette parole ; elle était voilée pour eux pour qu'ils n'en eussent pas le sens, et ils craignaient de l'interroger à ce sujet ».

Digitized by Google

Selon le premier évangile les disciples comprennent la prophétie qui leur est faite puisqu'ils en sont « profondément affligés ». Selon le troisième évangile les disciples ne comprennent rien à ce qui leur est annoncé, et ils ne peuvent rien y comprendre, en vertu d'une disposition de la Providence qui les a aveuglés. Nous sommes en présence de deux rédactions contradictoires dont l'une est nécessairement interpolée. Le récit de Luc, avec sa prophétie adressée à des gens préalablement aveuglés, est tellement artificiel que l'on est tenté de chercher chez lui l'interpolation. Mais l'on ne tarde pas à comprendre qu'il faut renoncer à cette hypothèse. Il faut y renoncer, parce que la rédaction de Luc se retrouve chez Marc, IX, 32, qui, lui aussi, nous dit que les disciples ne comprirent rien à la prophétie de Jésus et qu'ils craignirent de l'interroger. C'est Matthieu qui est l'auteur de l'interpolation. Pour la seconde fois nous le voyons occupé à corriger les textes de manière à en retourner le sens.

A quel mobile a-t-il obéi? Avant de dire pourquoi, chez Matthieu, les disciples comprennent la prophétie de Jésus et en sont affligés, voyons pourquoi, chez Marc et Luc, ils n'y comprennent rien. Car c'est là qu'est le mystère; mystère qui, lui-même, a sa source dans la prophétie de la passion. Commençons par noter que Jésus n'a jamais annoncé sa mort; qu'il n'a jamais fait de cette annonce un article de sa prédication, comme veulent nous le faire croire les évangiles. Cela nous le savons par l'impatience avec laquelle les disciples attendaient l'inauguration du royaume, d'un royaume terrestre dont les principaux postes leur seraient confiés. Eclairés sur l'avenir de leur maître par des prophéties réitérées — les synoptiques en rapportent quatre principales sans parler de plusieurs autres moins importantes — les disciples n'auraient pu rêver d'un royaume terrestre. Or des textes trop gênants pour être suspects d'invention tardive nous les montrent remplis de cette chimère. Tenons donc pour absolument avéré que le Christ n'a point prédit la catastrophe du calvaire.

Digitized by Google

Seulement, quand on crut à son retour prochain sur les nuées du ciel, on ne put se résigner à admettre qu'il avait été surpris par la mort. Sa vie entière, y compris le dénouement final, s'était nécessairement déroulée suivant un programme fixé d'avance dans les conseils divins. Ce programme il avait dû le connaître, il avait dû le faire connaître. La prophétie de Jésus relative à sa mort découlait de la foi à sa résurrection aussi légitimement, aussi inéluctablement que la conséquence découle des prémisses. Fiction dans le domaine de l'histoire elle était, aux environs de l'an 80, une certitude absolue dans le domaine théologique.

Fiction historique, certitude théologique! Nous sommes en pleine antinomie. Comment en sortir ? C'est ici qu'intervient l'inintelligence des disciples. Jésus a prédit sa mort sur la croix; donc la foi obtient satisfaction. Mais sa prédiction n'a pas été comprise par les disciples dont l'esprit était recouvert d'un voile et qui n'ont demandé aucune explication. Elle n'a donc pas plus laissé de trace que si elle appartenait au monde de la fiction, et les disciples obsédés par le rêve d'un royaume terrestre ont gardé leur chimère. L'inintelligence des compagnons de Jésus est le raccord qui doit ajuster deux données contradictoires.

Voilà le raccord que Matthieu a jeté au rebut. On devine maintenant pourquoi. Il n'a pu se résoudre à nous donner en spectacle des hommes qui font figure d'idiots; et un ajustement obtenu à ce prix lui a paru coûter trop cher. Chez lui le Christ ne perd pas son temps quand il prophétise. Ses disciples comprennent la prédiction qui leur est faite et ils en sont attristés. Mais il y a la terrible antinomie? Rassurons-nous. Matthieu lui a trouvé une solution élégante, autant que décisive: il en a supprimé un des termes. Ceci nous ramène à la parabole des mines dont nous savons déjà qu'elle a été épurée par Matthieu (voir p. 8). Ce qui nous intéresse pour le moment, ce sont les circonstances dans lesquelles elle est encadrée. D'après Luc XIX, 11, Jésus, qui venait de quitter

Digitized by Google

Jéricho, était tout près de Jérusalem où l'attendait le supplice de la croix. A quoi pensaient les disciples? « Ils croyaient que le royaume de Dieu allait se manifester immédiatement ». Et Jésus se vit obligé de leur expliquer que, sans doute, ils seraient récompensés un jour, mais pas tout de suite. Matthieu fait silence sur l'illusion des disciples; sa parabole des talents est prononcée à Jérusalem entre la parabole des vierges et la description du jugement. Le même spectacle s'offre à nous dans le récit de la Cène. Luc raconte, XXII, 24, que les disciples, après le repas, eurent entre eux une querelle de préséance. Matthieu, XXVI, ne mentionne pas cet incident. Pourtant il rapporte quelques-unes des paroles prononcées alors, au dire de Luc, par Jésus; mais il les met dans un autre cadre (XIX, 28, réponse à une question de Pierre), et surtout il les spiritualise (voir plus haut, p. 3). Une autre querelle de préséance dont Luc nous entretient, IX, 46 (voir aussi Marc, IX, 34) se retrouve dans le premier évangile, XVIII, 1; mais avec des caractères tout différents. Chez Luc (et chez Marc) chacun des disciples veut être le premier séance tenante. Dans le premier évangile il ne s'agit pas d'une querelle ou d'une rivalité, mais d'un renseignement spontanément demandé à Jésus par les disciples; et ce renseignement a pour objet la préséance « dans le royaume des cieux » lequel sera inauguré après la résurrection. Le Christ de Matthieu ne promet pas des préfectures à ses disciples comme le Christ de Luc (la possession de la terre garantie aux « doux » Matth. V, 4, est un emprunt au psaume XXXVII, 11, emprunt que l'on est autorisé à spiritualiser puisque l'évangéliste spiritualise partout ailleurs); ses disciples n'ont pas d'ambition terrestre; leurs préoccupations matérielles se sont réfugiées dans l'âme d'une femme, la mère des fils de Zébédée, XX, 21. Elle seule a des visées vulgaires, elle seule croit à un royaume terrestre, ce qui ne tire pas à conséquence.

Matthieu a vraiment pris toute ses précautions avant de se débarrasser de l'inintelligence des disciples. Luc avait besoin

Digitized by Google

de ce truc grossier pour souder la prophétie de la passion aux espoirs politiques des disciples. Mais Matthieu peut s'en passer. Il peut s'en passer parce qu'il n'a rien à souder, et que là où il n'y a rien à souder la soudure est inutile. Chez lui les disciples peuvent, sans inconvénient, comprendre la prophétie qu'ils entendent, puisqu'ils ne comptent pas sur un royaume terrestre.

Ils n'y comptent pas. Mais historiquement ils y ont compté. Pour la troisième fois nous constatons que Matthieu corrige l'histoire. Cette fois il a fait sa correction par voie de suppression ; il a supprimé des textes où les projets ambitieux des disciples étaient consignés et qu'il connaissait bien. Ces textes il a pu les lire dans la source utilisée par Luc sans connaître Luc ; mais il les a lus et il les a supprimés, tandis que Luc, au contraire, les a rapportés.

III

Jusqu'ici Matthieu a épuré, expliqué, corrigé des textes dont l'état primitif se trouve chez Luc. La parabole des invités et l'histoire du centurion de Capharnaüm vont nous le montrer dans l'exercice d'une autre fonction. Chacune de ces deux pièces (Matth. XXII, 2 ; VIII, 5 ; Luc, XIV, 16 ; VII, 2) a chez Matthieu une finale qui fait défaut chez Luc et que voici :

XXII, 11 : « Le roi entra pour voir les gens attablés et il aperçut un homme qui n'avait pas la robe nuptiale... (cet homme est jeté par ordre du roi dans l'obscurité du dehors).

VIII, 11 : « Je vous déclare que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et seront à table avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux. Mais les fils du royaume seront jetés dans l'obscurité du dehors... »

Et l'on se demande naturellement si ces textes étaient ou n'étaient pas dans la source, si Luc les a supprimés ou si Matthieu les a ajoutés. Examinons les textes. La parabole des invités a, comme toutes les fables, une morale, c'est-à-dire

Digitized by Google

une conclusion qui s'en dégage et qu'elle est elle-même destinée à illustrer. Cette conclusion c'est que la prédication chrétienne adressée d'abord aux Juifs, puis rejetée par les Juifs, a été définitivement adressée aux païens. On voit sans peine que la finale de Matthieu n'a aucun rapport avec cette conclusion à laquelle elle est simplement juxtaposée. Elle suit la parabole, mais elle en rompt l'unité. La même observation s'applique à la finale que l'histoire du centurion de Capharnaüm traîne à sa suite chez Matthieu. Elle non plus n'a pas de lien avec le récit qui a pour but d'exalter la foi d'un païen, et qui est terminé quand il a accompli cette tâche. Les deux susdites finales n'existaient pas à l'origine dans la parabole des invités et dans l'histoire du centurion de Capharnaüm dont le texte primitif doit être demandé à Luc. Matthieu a fait ici de la surcharge (voir plus loin p. 19 d'où vient chez Matthieu la finale de l'histoire du centurion).

La surcharge se reconnaît ici à son aspect de bloc erratique. Ailleurs d'autres indices la décèlent. Prenons, par exemple, la scène de Césarée de Philippe dans laquelle Pierre, selon Matthieu XVI, 16, dit à Jésus: « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant ». Cette profession de foi est d'une importance exceptionnelle. Mais, plus elle est importante, plus l'on s'étonne de constater que Matthieu en a le monopole et que Luc ne la rapporte pas. Si encore il faisait silence sur la scène de Césarée de Philippe ! Mais non. Il la décrit ; il mentionne la question posée par Jésus, la réponse des disciples, il mentionne même une profession de foi de Pierre à laquelle, pour être identique à celle qu'on vient de lire, il ne manque... que la formule capitale. Dans le troisième évangile, Pierre déclare que Jésus est « le Christ de Dieu » ; il omet simplement d'ajouter que ce Christ est « le fils de Dieu » ! Si Luc a lu cette dernière formule dans la source commune, on est obligé d'admettre qu'il l'a systématiquement écartée. Mais l'esprit refuse de s'arrêter à une pareille solution. La seule explication plausible du fait étrange que l'on a ici sous les yeux est d'ad-

Digitized by Google

mettre que le texte de Luc est primitif et que la rédaction de Matthieu est une surcharge. Explication confirmée par l'endroit parallèle de Marc, VIII, 28 dans lequel Pierre dit à Jésus : « Tu es le Christ ». Marc, tout comme Luc, ignore que le « Fils de Dieu » a été l'objet de la confession de foi de Césarée de Philippe.

Passons maintenant à la première partie de l'oraison dominicale et comparons la rédaction de Matthieu à celle de Luc :

Matthieu, VI, 9 : *Notre* Père *qui es dans les cieux ;* que ton nom soit sanctifié ; que ton royaume vienne ; *que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel* ».

Luc, XI, 2 : « Père, que ton nom soit sanctifié ; que ton royaume vienne ».

Plus tard j'essaierai d'expliquer la raison d'être de la formule « qui es dans les cieux ». Pour le moment bornons-nous à nous occuper du « royaume » (partout ailleurs on traduit par royaume le mot grec βασιλεία ; on n'a donc pas le droit de traduire ici ce mot par « règne »). Dans le troisième évangile la prière demande que le royaume de Dieu (*ton* royaume) « vienne », c'est-à-dire qu'il vienne sans tarder, qu'il vienne immédiatement. Le vrai commentaire de cette supplique se trouve dans la parabole du mauvais juge, Luc XVIII, 1-8, où nous apprenons que Dieu ne saurait rester sourd à la réclamation importune de ses élus. La réclamation importune c'est le cri : « Que ton royaume vienne! » Que les chrétiens poussent ce cri sans perdre courage, ils seront immanquablement exaucés (noter la même pensée dans XI, 8 où nous voyons l'ami se lever la nuit pour mettre fin aux objurgations importunes de son ami). Mais Luc constate avec douleur que les chrétiens, autour de lui, commencent à se lasser d'appeler un royaume qui jamais ne vient, XVIII, 8 : « Quand le Fils de l'homme viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre? »

Chez Matthieu la demande du royaume est maintenue. Mais elle est accompagnée d'un acte de soumission à la volonté divine qui résonne comme un correctif et qui en écarte tout

Digitized by Google

soupçon d'importunité. Avant tout la volonté de Dieu. Que le royaume vienne si cela plaît à Dieu et quand cela lui plaira. Le chrétien de Matthieu n'éprouve pas d'impatience fébrile à l'égard du « grand soir ». Il se résigne à l'attendre, à l'attendre indéfiniment. C'est la liturgie qui le lui fait demander. En réalité il n'y pense pas.

En deux mots, dans un endroit de l'oraison dominicale, la rédaction de Luc est gênante, celle de Matthieu ne l'est pas. Considérée sous cet aspect la question de priorité est à peine posée qu'elle se trouve résolue. Si l'acte de soumission à la volonté divine avait, dans la source, suivi la demande relative à la venue du royaume, le troisième évangile n'aurait pu l'éliminer, tandis que le premier évangile a facilement pu l'insérer dans un texte qui ne l'avait pas primitivement. Ici comme ailleurs Matthieu fait de la surcharge.

Nous sommes conduits au même résultat par les textes relatifs à Jonas :

Matthieu, XII, 39 : « Cette génération méchante et adultère demande un signe, et un signe ne lui sera pas donné si ce n'est le signe du prophète Jonas. Car, comme Jonas fut dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits... »

Luc, XI, 29 : « Cette génération est méchante. Elle demande un signe et un signe ne lui sera pas donné si ce n'est le signe de Jonas. Car, comme Jonas fut un signe pour les Ninivites, ainsi le Fils de l'homme sera un signe pour cette génération... Les hommes de Ninive... condamneront cette génération, parce qu'ils se repentirent à la prédication de Jonas, et voici qu'il y a ici plus que Jonas ».

Chez Luc Jésus est un signe pour les Juifs par sa prédication, tout comme Jonas fut, par sa prédication, un signe pour les Ninivites. Le symbolisme de Jonas consiste dans la prédication qu'il reçut ordre de Dieu d'adresser aux habitants de Ninive. Chez Matthieu, au contraire, Jésus, après un séjour

Digitized by Google

de trois jours et de trois nuits dans le sein de la terre, en sortira, tout comme Jonas est sorti du ventre du poisson après y avoir séjourné pendant trois jours et trois nuits : le symbolisme porte sur la délivrance après un séjour transitoire dans le corps d'un poisson. Si Luc a lu dans la source commune la rédaction du premier évangile, il a éliminé de parti pris une prophétie de la résurrection de Jésus. Ceux pour qui cette conséquence est inadmissible, concluront que la source était conforme au texte de Luc et que la rédaction de Matthieu vient en surchage.

IV

Matthieu épure; il explique; il corrige; il surcharge. Voyons-le maintenant dans le métier de rapiéceur. Et, pour cela, revenons à l'histoire du centurion de Capharnaüm dont j'ai parlé plus haut (p. 16). Rapportée par Luc avec une parfaite unité elle se termine, on le sait, chez Matthieu, par une observation qui vient en surcharge et n'est pas à sa place. On pourrait croire que Luc ignore cette pensée. Erreur. Il la connaît, il nous la présente, mais dans un cadre où elle est à sa place, XIII, 23-30. Jésus, à qui l'on vient de demander s'il y aura beaucoup de sauvés, répond en substance ceci : « Dépêchez-vous d'entrer, car on va fermer. Et, quand la porte sera fermée, vous aurez beau crier que vous avez mangé et bu avec moi, que j'ai prêché dans vos rues, vous n'entrerez pas. Et, pendant que vous resterez dehors, vous aurez la douleur de voir entrer et banqueter avec les patriarches des étrangers venus des quatre points cardinaux ». Tout ce morceau est d'un seul tenant. C'est là que Matthieu est allé prendre la phrase qu'il a arbitrairement accrochée à l'histoire du centurion de Capharnaüm.

Mais nous ne sommes pas au bout de nos surprises. Vers la fin du discours de la montagne le Christ dit chez Matthieu (VII, 13) : « Entrez par la porte étroite, car large est la porte

Digitized by Google

et spacieux est le chemin qui mènent à la perdition... » Et, un peu plus loin, après une sortie contre les faux prophètes, il rapporte les supplications inutiles que ces personnages feront entendre au jour du jugement pour demander d'être admis dans le royaume des cieux : « Beaucoup me diront en ce jour-là : Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé ? n'est-ce pas en ton nom que nous avons chassé les démons ? en ton nom que nous avons fait de nombreux miracles ? Mais je leur déclarerai : jamais je ne vous ai connus ; retirez-vous de moi, artisans d'iniquité ». Or ces deux pensées, qui, chez Matthieu, sont séparées et indépendantes l'une de l'autre, se trouvent réunies chez Luc dans un même morceau. Et ce morceau est celui-là même d'où Matthieu a détaché la maxime qu'il a accolée en surcharge de l'histoire du centurion. Il y a des divergences de détail. Dans le troisième évangile c'est aux Juifs que le Christ s'adresse, aux Juifs qui ont mangé et bu avec lui ; et il les adjure de faire leur entrée sans tarder dans le royaume sous peine de rester à la porte. Dans le premier évangile l'accent n'est plus sur l'empressement que l'on doit mettre à entrer dans le royaume, mais sur la voie étroite que l'on doit suivre pour y arriver ; et ce n'est plus aux Juifs que le Christ lance son apostrophe, mais à de faux prophètes. J'essaierai plus tard d'identifier ces faux prophètes qui ne sont certainement pas des Juifs. Pour le moment je me borne à constater que Matthieu s'est livré à un travail de découpage sur l'oracle du Christ de Luc XIII, 23-30. Il en a fait trois parts. Les deux premières il les a logées dans son discours de la montagne ; quant à la troisième il l'a cousue à l'histoire du centurion de Capharnaüm. Sans doute le découpage a pu être fait sur un document antérieur à Matthieu et à Luc ; mais il a eu lieu. Et de ce document hypothétique nous ne trouvons la physionomie exacte que dans le troisième évangile.

Le rapiéçage reparaît dans la grande prophétie de la ruine de Jérusalem (Matthieu XXIV, Luc XXI). Après avoir prédit

Digitized by Google

les horreurs qui accompagneront le siège de la ville sainte (Malheur aux femmes qui seront enceintes... ») Matthieu ajoute les paroles suivantes (27) :

« Comme l'éclair part de l'Orient et brille jusqu'à l'Occident, ainsi sera la parousie du Fils de l'homme. Là où sera la charogne, là se rassembleront les vautours ».

Paroles doublement étranges ! Etranges d'abord parce que, du siège de Jérusalem dont nous entretenaient les lignes précédentes, elles nous mènent à la parousie, à la descente du Fils de l'homme sur la terre. Mais aussi et surtout étranges par l'obscurité qui les enveloppe. Que viennent faire ici les vautours et quel rapport ont-ils avec le retour du Fils de l'homme ? Chez Matthieu l'énigme est indéchiffrable. Mais lisons le chapitre XVII, 20-37 de Luc. Là il est question du retour du Fils de l'homme, du royaume qu'il va fonder et des conditions requises pour appartenir à ce royaume. Ce sont les dispositions intérieures qui donneront droit d'entrée dans le royaume de Dieu (*regnum Dei intra vos est*). On entrera dans ce royaume ou on n'y entrera pas, selon qu'on aura ou qu'on n'aura pas les dispositions voulues (il s'agit de la foi laquelle n'est pas nommée). On n'aura donc pas à se préoccuper d'aller à la recherche du Fils de l'homme. Ceux qui auront les dispositions voulues, n'importe où ils seront, entreront dans le royaume ; ceux qui n'auront pas ces dispositions, n'importe où ils seront, resteront à la porte : « De deux personnes couchées dans le même lit, l'une sera prise et l'autre sera laissée ; de deux femmes attelées à la même meule, l'une sera prise et l'autre sera laissée. » La dissertation est claire. Pourtant les disciples demandent un supplément de lumière : « Où sera-ce Seigneur ? » Et le Seigneur leur sert la comparaison de la charogne et des vautours : « Où sera la charogne, là seront les vautours ». Comparaison répugnante, mais dont le sens est nettement fixé par le contexte et qui veut dire ceci : « Vous n'avez pas à vous préoccuper de savoir où cela aura lieu, car vous vous transporterez automatiquement auprès du

Digitized by Google

Fils de l'homme comme les vautours se réunissent automatiquement autour de la charogne » (nous dirions aujourd'hui : comme la limaille se rassemble automatiquement autour de l'aimant). On le voit, la comparaison des vautours, inintelligible chez Matthieu, a un sens chez Luc, parce qu'elle est amenée, préparée, parce qu'elle résume une dissertation dont l'idée générale est que, dans la recherche du royaume de Dieu, seules les dispositions intérieures importent. Le texte de Luc est — disons qu'il reproduit — le texte primitif. Celui de Matthieu n'en est qu'un extrait, un découpage.

Et ce n'est pas tout. Luc a annexé à la prophétie de la ruine de Jérusalem une prophétie de la fin du monde, XXI, 25-33, au cours de laquelle le Christ dit : « Cette génération ne passera pas que tout cela n'arrive ». Chez Matthieu XXIV, 29-35, nous lisons le même oracle formulé en des termes souvent identiques. Puis soudain le Christ explique que le moment précis de la parousie est un secret. Et il développe cette pensée dans les termes suivants : « A la parousie du Fils de l'homme il arrivera ce qui arriva dans les jours de Noé. Dans les jours qui précédèrent le déluge les hommes mangeaient et buvaient... jusqu'à ce que le déluge vînt et les emportât tous... Alors de deux hommes qui seront dans un champ, l'un sera pris et l'autre laissé ; de deux femmes qui moudront à la même meule, l'une sera prise et l'autre laissée ». Reportons-nous maintenant à l'oracle de la parousie de Luc XVII, 26-36 nous y retrouvons, à quelques nuances près, les mêmes pensées et les mêmes formules. Dans le premier évangile le texte est plus court que dans le troisième ; il y a aussi entre les deux oracles quelques variantes — l'un nous présente deux individus dans le même champ, l'autre deux personnes couchées dans le même lit. Mais les deux écrits proviennent manifestement de la même source. Seulement chez Luc les deux exemples des personnes couchées dans le même lit, des femmes occupées autour de même la meule illustrent la pensée fondamentale de l'oracle ; ils servent à prouver que

Digitized by Google

l'entrée dans le royaume dépendra uniquement des dispositions intérieures des candidats et non de leur situation topographique; pour tout dire ils cadrent avec le contexte. Dans le premier évangile on ne voit pas ce que lesdits exemples viennent faire. Ils n'ont plus de raison d'être parce qu'ils sont dépaysés, et ils sont dépaysés parce qu'ils ont subi la déportation. Luc a reproduit fidèlement la source, Matthieu a fait du rapiéçage. Il résulte de là que les « deux personnes couchées dans le même lit » appartiennent à la source et que Matthieu a supprimé « le même lit » pour lui substituer « le même champ ». Pourquoi cette substitution? Sans doute parce que la mention de deux personnes dans le même lit lui paraissait indécente. Il y a là une indication sur la mentalité encratite de Matthieu qui pourra nous être utile ultérieurement.

Il y aurait lieu de mentionner l'endroit où le Christ défend de descendre du toit. Mais comme cette défense se trouve chez Marc, je ne puis l'étudier ici où je ne m'occupe que des textes exclusivement propres à Matthieu et à Luc.

Résumons. On lit dans Luc XVII, 20-37 une prophétie de la parousie dont la pensée centrale est que l'entrée dans le royaume est une question de dispositions intérieures. Matthieu a pris cette prophétie — mettons qu'il l'a prise non dans Luc lui-même mais dans la source de Luc — il l'a déchirée en lambeaux. Il a ensuite cousu chacun de ces lambeaux, comme il a pu à une prophétie de la ruine de Jérusalem à laquelle était annexée une prophétie de la fin du monde — il s'agit du morceau que l'on trouve dans Luc XXI et que Matthieu, à en croire l'opinion commune, lisait dans la source. Naturellement les textes ainsi arrachés à leur milieu et dispersés ont perdu toute espèce de sens. C'est cet assemblage incohérent qui constitue, en grande partie, le chapitre XXIV du premier évangile (XXIV, 15-42).

Digitized by Google

V

J'ai supposé jusqu'ici l'existence d'une source commune que Matthieu et Luc auraient exploitée sans se connaître, que Luc aurait reproduite fidèlement, tandis que Matthieu aurait pris avec elle des libertés plus ou moins grandes. Il me reste maintenant à signaler certaines difficultés que la théorie de la source commune est incapable de résoudre,

Je commence par la parabole des mines (Luc XIX), dont j'ai déjà dit (p. 8) qu'elle a été retouchée par Matthieu. Pour le moment j'attire l'attention du lecteur sur l'endroit où le Christ dit (XIX, 27) : « Quant à mes ennemis qui n'ont pas voulu que je règne sur eux, amenez-les ici et *tuez-les en ma présence.* » Ces dernières paroles contiennent une allusion très claire aux massacres qui accompagnèrent et suivirent la ruine de Jérusalem. La parabole des mines prophétise donc la catastrophe de 70. Or il en est de la prédiction des événements de 70 comme de la prédiction du drame du calvaire, elle ne peut se concilier avec les illusions politiques dont, jusqu'à la fin, les disciples ont été dupes. Ou les compagnons de Jésus n'ont pas connu par avance la ruine de Jérusalem, ou ils ont abandonné leur chimère d'un royaume terrestre dont l'administration leur serait confiée. La seconde de ses assertions étant démentie par l'histoire nous sommes obligés de nous en tenir à la première. Les disciples n'ont jamais soupçonné la ruine prochaine de Jérusalem — notons d'ailleurs que Paul, lui non plus, n'en a pas l'idée ; voir plus loin p. 26 — d'où il suit que la prophétie formulée par la parabole des mines est une fiction inventée après coup c'est-à-dire après 70.

Ceci revient à dire que la parabole des mines elle-même a été fabriquée après 70. Mais alors nous n'avons pas à chercher de qui elle émane. Son auteur ne peut être que Luc qui a écrit son évangile au lendemain de la ruine de Jérusalem, vers 75 ou même vers 72. Une source commune exploitée

Digitized by Google

par le premier et le troisième évangile indépendamment l'un de l'autre ne se comprend que si elle date de l'an 60 au plus tard. Elle n'a plus de raison d'être, elle n'a même plus de sens, si l'on est réduit à la reculer après 70. C'est Luc qui a imaginé et composé la parabole des mines. C'est sur l'œuvre de Luc que Matthieu a travaillé pour en tirer sa parabole des talents.

Voilà donc un cas où le recours à une source antérieure n'est pas possible et où la dépendance directe du premier évangile à l'égard du troisième est certaine. Il y en a d'autres. Lisons dans Luc X, 13-15 les imprécations lancées contre les villes de Galilée : « Malheur à toi, Chorazin ! malheur à toi, Bethsaïda... Et toi, Capharnaüm, qui as été élevée jusqu'au ciel, tu seras abaissée jusqu'au séjour des morts ! » Elles ont leur pendant dans Matthieu XI, 21. — Emprunts à une source antérieure, dira-t-on. — Attention ! Cette menace si magistralement exécutée par les armées romaines n'a été formulée qu'après la grande catastrophe. A cette date il ne faut plus chercher une source commune. L'apostrophe émane directement soit de Luc soit de Matthieu, de l'un ou de l'autre. La comparaison des textes eux-mêmes ne nous autorise pas à dire de quel côté est la dépendance. Mais la parabole des mines nous a fixés sur ce point. Les imprécations aux villes de Galilée ont été empruntées par Matthieu à Luc qui les a inventées.

Passons à la menace analogue que le Christ, dans Luc XI, 49-51 profère contre les Juifs de son temps : « ... Je leur enverrai des prophètes et des apôtres. Ils tueront les uns et persécuteront les autres, afin qu'il soit demandé compte à cette génération du sang de tous les prophètes... oui, je vous dis qu'il en sera demandé compte à cette génération. » Même pensée dans Matthieu XXIII, 34-36. Et cette pensée, bien que voilée dans la forme, est très claire pour le fond : le Christ annonce aux Juifs de sa génération les événements de 70 et il les leur présente comme la punition de leurs crimes. Ici

Digitized by Google

encore il n'y a pas de source commune. La prophétie émane de Luc à qui Matthieu l'a empruntée. Examinons de près les textes. Luc dit très clairement qu'il sera demandé compte, ἐκζητηθῇ... ἐκζητηθήσεται, du sang des prophètes à la génération contemporaine du Christ. La rédaction de Matthieu, non moins claire pour le fond, est grammaticalement inintelligible : « *Toutes ces choses* viendront sur cette génération » ἥξει ταῦτα πάντα ». Rien, en effet, dans le contexte n'indique quelles sont ces choses. Mais on a tout lieu de croire que ἥξει ταῦτα est une mauvaise lecture de ἐκζητηθῇ. Le texte de Matthieu provient probablement d'un manuscrit défectueux de Luc. Il confirme, à sa manière, la dépendance. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, II, 334 nous fournit, sans le vouloir, un argument nouveau, car il dit que le διὰ τοῦτο de Mt. 34 « dont on ne voit pas bien maintenant le rapport avec le contexte » vient de la source commune dont Luc seul aurait conservé la formule d'introduction.

J'ai étudié plus haut (p. 15) la parabole des invités en la supposant puisée par Luc et Matthieu à une source antérieure. Ce que je veux noter maintenant c'est la phrase finale de Luc, XIV, 24 : « Je vous le dis, aucun de ceux qui avaient été invités ne goûtera de mon souper ». Elle signifie ceci : « La nation juive a été invitée à entrer dans le royaume ; elle a rejeté l'invitation ; désormais le royaume sera fermé pour elle ». La parabole des invités, telle qu'on la lit chez Luc, proclame donc la déchéance de la nation juive à l'égard du royaume. Or cette conception, disons si l'on veut, cette théologie, est aux antipodes de celle que Paul étale sous nos yeux dans l'épître aux Romains (XI, 1, 12, 15, 16, 26, 28, 32). Lui, l'apôtre des païens, il est convaincu que l'endurcissement d'Israël est momentané et que le peuple juif reviendra bientôt à Dieu qui ne l'a pas rejeté. Malgré ses agissements révolutionnaires, Paul croit aux destinées du peuple juif, il conserve intacte dans son âme la foi des prophètes. Il n'a pas l'idée de la réprobation en face de laquelle nous met l'oracle

Digitized by Google

évangélique. Où se trouve l'explication de ce contraste? Dans les événements de 70. Paul ne soupçonne pas que Jérusalem puisse être détruite, que la nation juive puisse être anéantie ; la parabole est l'interprétation théologique des ruines accumulées par les armées romaines, elle est postérieure au cataclysme dans lequel la nation juive a sombré. Dès lors elle émane de Luc et c'est chez Luc que Matthieu l'a prise.

Le texte de Luc XIII, 23-29 (*Contendite intrare per angustam portam*) a déjà passé sous nos yeux (p. 19). Soumettons-le à un nouvel examen. Il nous présente des gens qui demandent à entrer dans le royaume, mais qui font leur demande quand la porte est fermée, qui arrivent trop tard. Ces gens essaient, vainement d'ailleurs, de toucher le Christ en lui rappelant qu'ils ont mangé et bu avec lui, qu'ils l'ont entendu prêcher dans leurs rues. Ce sont donc des Juifs, des Juifs contemporains de Jésus. L'oracle évangélique leur apprend que les païens seront admis au banquet des patriarches, mais que eux, les descendants de ces mêmes patriarches, seront « jetés dehors ». Voilà bien la réprobation du peuple juif annoncée tout comme dans la parabole des invités. Et elle donne lieu à la même observation. Le morceau *Contendite intrare per angustam portam* ne dérive pas d'une source antérieure, comme je l'avais supposé provisoirement. Il a été fabriqué par Luc lui-même. Et Matthieu, qui en a dispersé les lambeaux dans trois endroits de son évangile (voir plus haut p. 20), l'a emprunté directement à Luc.

L'apostrophe à Jérusalem que Luc attribue au Christ dans XIX, 41-45 contient une prophétie très claire des opérations que l'armée de Titus devait exécuter en 70. L'histoire des Galiléens tués par Pilate, celle des hommes écrasés par la tour de Siloé, et celle du figuier stérile (XIII, 1-9) font des allusions à la catastrophe (« vous périrez tous de même... tu le couperas »). Mais aucun de ces morceaux n'a de parallèle dans Matthieu. L'apostrophe à Jérusalem qu'on lit dans Luc XIII, 34-35 a son pendant dans Matthieu XXIII, 37. Si, comme on le

Digitized by Google

pense généralement, elle vise les événements de 70, elle donne lieu aux observations faites plus haut.

J'arrive maintenant au dialogue sur *Regnum Dei intra vos est* et à la parabole du mauvais juge. Ces deux morceaux dont le premier est si malencontreusement amalgamé chez Matthieu à la prophétie de la ruine de Jérusalem (voir plus haut p. 21) se suivent chez Luc (XVII, 20-XVIII, 8). Ils se suivent et se complètent. Tous deux ont trait au retour du Fils de l'homme (dans le dialogue la chose est évidente ; dans la parabole ce sens résulte de la phrase finale : « quand le Fils de l'homme reviendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? ») ; mais chacun étudie son objet sous un angle spécial. Ce que le dialogue veut mettre en relief, c'est que le Fils de l'homme, lors de son retour, saura bien trouver, pour les faire entrer dans son royaume, ceux qui auront les dispositions voulues, et écarter ceux chez qui ces dispositions n'existeront pas. Quant à la parabole elle démontre que Dieu ne peut indéfiniment rester sourd aux prières importunes des fidèles, et qu'il va « très prochainement », ἐν τάχει, envoyer le Fils de l'homme pour fonder le royaume.

Dialogue et parabole nous transportent, cela va sans dire, dans un monde artificiel totalement étranger à la mentalité des apôtres, étranger aux rêves dont ils étaient obsédés (voir p. 12). Ces deux morceaux répondent à la mentalité de la première génération chrétienne et rien de plus. Ce sont des fictions. Reste à savoir si elles nous offrent quelque point de repère nous permettant de fixer approximativement leur date. Dans le dialogue la question des disciples : « Où sera-ce Seigneur ? » fournit peut-être une indication. En effet, tant que Jérusalem était debout, il n'y avait pas lieu de chercher sur quel point de la terre le Fils de l'homme descendrait lors de son retour du ciel. Il ne pouvait atterrir que dans la capitale de son royaume. Ce renseignement semble donc avoir été fictivement demandé à une époque où les armées romaines avaient accompli leur tâche. Jérusalem ayant disparu, les bons chré-

Digitized by Google

tiens pouvaient se poser la question : Où est-ce que le Seigneur viendra fonder son royaume puisque la ville sainte est détruite? » A quoi un docteur répondit au nom du Christ : « Ne vous inquiétez pas ; ceux qui auront mérité d'entrer dans le royaume y seront instantanément transportés et sans savoir comment ». Conclusion : le dialogue reflète des préoccupations postérieures à 70.

Dans la parabole la phrase finale nous fait assister à une crise de la foi, de la foi au premier de tous les dogmes chrétiens, de la foi au dogme du retour prochain du Fils de l'homme. « Quand le Fils de l'homme reviendra, trouvera-t-il la foi sur la terre? » Traduisons : « La foi au retour prochain du Fils de l'homme est morte dans plusieurs âmes chrétiennes et elle est sur le point de mourir dans d'autres. » La plante ne peut se passer d'eau indéfiniment, et, quand l'eau vivifiante se fait trop longtemps attendre, elle succombe d'inanition. Ainsi la foi au dogme qui constitue l'essence du christianisme primitif a succombé dans certaines âmes, elle va succomber dans d'autres, parce que le Fils de l'homme tarde décidément trop longtemps à venir fonder son royaume. Et la parabole essaie de ressusciter la foi morte, de fortifier la foi mourante. Elle s'acquitte de sa tâche au moyen du syllogisme suivant : Dieu ne peut pas être moins accessible à la pitié que ne l'est un chenapan. Or un chenapan lui-même ne resterait pas indéfiniment sourd aux sollicitations d'une pauvre femme qui l'importunerait. Donc continuez d'importuner Dieu nuit et jour, vous serez très prochainement exaucés. »

La parabole du mauvais juge s'efforce de guérir la crise de la foi au retour prochain du Fils de l'homme. Et la phrase finale, qui résonne comme un cri d'angoisse, nous avertit que la crise est profonde, qu'elle est contagieuse. Pourquoi donc Paul ne fait-il jamais la moindre allusion à ce mal ? Pourquoi sinon parce qu'il ne le connaît pas, qu'il ne le soupçonne pas? D'où la conclusion que la parabole du mauvais juge, qui cherche à guérir un mal postérieur à la mort de Paul, n'a pu par

Digitized by Google

conséquent être écrite avant les environs de 70. C'est le moment de nous rappeler que notre parabole est, en quelque sorte, un décalque, une répétition de l'instruction sur la nécessité d'importuner Dieu par la prière (Luc XI, 5-13), et que ces deux morceaux nous offrent l'interprétation authentique de la prière : « Que ton royaume vienne ». Le dialogue sur *Regnum Dei intra vos est*, la parabole du mauvais juge, l'instruction sur la prière importune, l'oraison dominicale qui demande la venue du royaume, ces quatre pièces ont été écrites par la même plume.

Et cette plume ne peut être que celle de Luc. Ne nous lassons pas de redire que l'hypothèse d'une source commune est un non-sens et, en tout cas, une superfluité, après ou aux environs de 70. Renonçons donc à mettre les susdites pièces sur le compte d'une source commune à laquelle le premier et le troisième évangiles auraient puisé indépendamment l'un de l'autre. C'est Luc qui a composé l'oraison dominicale, l'instruction sur la prière, le dialogue sur *Regnum Dei intra vos est*, la parabole du mauvais juge. Et c'est de Luc que Matthieu tient ces textes sauf la parabole qu'il n'a pas reproduite.

VI

Essayons de recueillir de nouvelles traces de dépendance. Et d'abord voyons comment nos deux évangélistes racontent la naissance de Jésus. A ne s'en tenir qu'aux textes eux-mêmes, on ne saisit en eux aucun indice d'influence exercée ou reçue. Mais, nous le savons, Matthieu avait Luc sur sa table pendant qu'il écrivait. Quelle a été son attitude vis-à-vis des récits qu'il lisait ? Il n'a point entrepris de les refaire. Il n'a pas dit un mot du message de Gabriel. Quant à la présence de Marie à Bethléem au moment de ses couches, il l'a traitée comme un fait connu de tout le monde et qui n'avait pas besoin d'explication. Il a dit simplement : « Jésus étant né à Bethléem en Judée, au temps du roi Hérode ».

Digitized by Google

Qu'a-t-il donc fait ? D'abord il a doté la conception virginale d'un témoin. Dans le récit de Luc Marie est informée par un ange du miracle que Dieu s'apprête à accomplir en elle. Mais elle est seule à recevoir cette merveilleuse communication. Dès lors quelle autorité aura son témoignage, quand elle voudra raconter la faveur insigne dont le ciel l'a gratifiée ? Et quel moyen aura-t-elle de vaincre le scepticisme injurieux auquel elle se heurtera ? Il y a là une lacune. Matthieu l'a vue et l'a comblée. Chez lui Marie n'est plus seule dépositaire des secrets du ciel. Joseph, lui aussi, reçoit un message, un message angélique qui le met au courant du plan de Dieu. Il pourra témoigner en faveur de sa chaste fiancée. Et, appuyée par Joseph, l'attestation de Marie sera en règle avec la maxime juridique : *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.*

Donc Matthieu a donné au miracle de la conception virginale une garantie qui manquait chez Luc. Voilà un premier complément dont il a enrichi le récit de son devancier. Il lui a procuré un second complément en ajoutant à la scène bucolique des bergers de Bethléem et à la présentation au temple la pompeuse expédition des mages conduits par l'étoile. Sans doute notre critique méticuleuse met à nu l'incohérence qui existe entre les dénouements des deux histoires, entre la fuite précipitée dont parle l'histoire des mages, et le retour à Nazareth après un séjour à Jérusalem dont l'histoire de la présentation au temple nous entretient. Mais gardons-nous de conclure que Matthieu, pour contredire comme il le fait les textes de Luc, a dû les ignorer. Il les a connus, il les a acceptés, il s'est proposé de les compléter. Seulement, dans l'exécution de son projet, il ne s'est pas servi des instruments de précision que nous employons aujourd'hui, il s'est contenté d'un ajustage approximatif. Ne confondons pas les genres littéraires. Un conte de fées n'a pas les mêmes exigences qu'un procès-verbal.

La preuve laisse-t-elle subsister quelques doutes ? Faisons la

Digitized by Google

contre épreuve. Supposons une source commune à laquelle Luc et Matthieu ont puisé indépendamment l'un de l'autre les histoires de l'enfance de Jésus. Nos deux évangélistes ont donc eu à leur disposition un document qui mentionnait le recensement de Quirinius avec ce qui s'en suit, l'apparition de l'ange aux bergers de Bethléem, la présentation au temple suivie du retour à Nazareth, la visite des mages, la fureur d'Hérode et la fuite en Egypte. Ni l'un ni l'autre ne s'est soucié de transcrire tous ces récits. Tous deux se sont décidés à faire un choix, à recueillir une partie des textes, à laisser l'autre de côté. Puis il s'est trouvé que fortuitement les extraits de l'un s'arrêtent à l'endroit précis où commencent les extraits de l'autre. En sorte que le document primitif nous est tout de même parvenu intégralement, mais en deux copies qui se complètent sans double emploi, sans redite. Voilà l'hypothèse à laquelle les partisans de la source commune sont conduits par la logique de leur système, l'hypothèse qu'ils devraient utiliser. Mais ils s'en gardent bien. Ils ne pourraient le faire qu'en mettant le premier et le troisième évangile sous le régime d'une harmonie préétablie, d'un *deus ex machina*, conjuguant les deux rédactions de la manière voulue pour qu'elles se correspondent et se complètent. L'harmonie préétablie a laissé de trop mauvais souvenirs en philosophie pour que la critique littéraire la prenne à son service. On renonce donc au document unique et l'on dit que Matthieu et Luc ont exploité, non pas une seule source écrite, mais plusieurs traditions soit orales soit écrites, en tout cas indépendantes et divergentes. Voyons cela de près.

Si indépendantes qu'elles soient, ces traditions multiples reposent toutes sur la conception virginale et sur la naissance à Bethléem. Luc et Matthieu croient tous deux que Jésus a été conçu du Saint-Esprit et qu'il est né, non à Nazareth où Joseph et Marie avaient leur résidence, mais dans la bourgade de Bethléem voisine de Jérusalem. Voici seulement ce qui les sépare. Luc décrit la scène de la conception virginale; il ra-

Digitized by Google

conte comment, à la suite d'un édit d'Auguste, Joseph fut contraint de se rendre, avec Marie sa fiancée, à Bethléem où, mille ans auparavant, son ancêtre David était né. Matthieu s'installe sur le prolongement des faits racontés par Luc. Il nous expose d'abord les angoisses de Joseph en face du mystère dont il n'a pas la clef; il nous parle ensuite de l'étoile qui amena les mages à Bethléem où était né Jésus. Tous deux se comportent comme si un génie invisible leur avait distribué la besogne pour éviter que l'un n'empiète sur le domaine de l'autre. On retrouve l'harmonie préétablie que l'on avait voulu éviter.

Dira-t-on que ce résultat est fortuit? Arrêtons-nous un instant pour admirer la puissance du hasard. Matthieu, pour initier ses lecteurs aux merveilles de la naissance de Jésus, leur raconte un épisode consécutif au mystère de la conception virginale, et il fait silence sur le message de Gabriel qui est comme la charte du mystère. Il raconte la venue des mages à Bethléem. Mais il néglige le recensement qui, seul, explique la présence, autrement inexplicable, d'une famille de Nazareth à Bethléem ; qui, seul, fournit la preuve juridique de l'origine royale de Jésus. Il donne l'accessoire et omet le principal. Puis, plus tard, Luc — on admet généralement que Luc est postérieur à Matthieu — répare les distractions de Matthieu. C'est le cas de dire avec le psalmiste : *Et est mirabile in oculis nostris.* Voilà où l'on en arrive quand on rejette la dépendance directe de Matthieu à l'égard de Luc. Et voilà la contre-épreuve qui consolide les résultats fournis par la preuve.

Notons encore ceci. Matthieu voulant raconter les angoisses de Joseph et le songe qui l'en délivra, est bien obligé de mentionner préalablement la conception virginale. Il la mentionne en deux mots; il en dit ce qui est strictement nécessaire pour rendre son récit intelligible. Manifestement il suppose que le mystère est connu de tous ses lecteurs et qu'il y aurait superfluité à les en entretenir de nouveau. La même observation s'applique plus nettement encore à la naissance à Bethléem

Digitized by Google

dont il parle en quelque sorte par prétérition. Quand Matthieu composa son évangile, la conception virginale et la naissance à Bethléem étaient entrées dans le trésor des croyances chrétiennes. Comment y avaient-elles pénétré ? Par la tradition, dira-t-on. Cette réponse est plausible quand on a affaire à des événements réels. Mais la conception virginale est démentie par le texte de Marc III, 21, 31 — trop embarrassant pour avoir été inventé — qui nous montre Marie à la recherche de son fils dont la raison lui paraît avoir fait naufrage ; la naissance à Bethléem est démentie par les textes multiples qui présentent Nazareth comme la patrie de Jésus. La conception virginale et la naissance à Bethléem n'appartiennent pas au domaine de la réalité. Fabriquées de toutes pièces ces fictions qui, à l'époque de Matthieu, avaient réussi à s'imposer, ont eu besoin pour se répandre d'un puissant patronage. Lequel ? On ne peut songer à Paul car il contredit l'une (Rom. I. 3, ἐκ σπέρματος...) et passe l'autre sous silence. Et nous voilà encore une fois ramenés à Luc. Avant lui la conception virginale et la naissance à Bethléem étaient inconnues comme le prouvent les écrits de Paul et certains textes de Marc. C'est Luc qui a révélé ces merveilles au monde chrétien. Il n'y a rien là d'ailleurs qui puisse nous surprendre ; car nous connaissons la puissance de son imagination, nous savons de quoi il est capable. C'est en s'inspirant de l'esprit de Luc que Matthieu a décrit la vision de Joseph et raconté l'histoire des mages. Le troisième évangile a fait autorité pour le premier.

Matthieu nous présente, dans les chapitres V-VII, un discours prononcé par le Christ sur une montagne et que, pour ce motif, on appelle ordinairement le discours de la montagne. Luc, dans le chapitre VI, 20-49, rapporte un discours prononcé dans une plaine. Le discours de la montagne du premier évangile et le discours de la plaine du troisième sont en partie identiques. Mais celui de Luc est beaucoup plus court, en sorte que le discours de Matthieu peut-être considéré comme le discours de Luc avec un excédent considérable et aussi avec

Digitized by Google

quelques nuances de rédaction. Les nuances les plus accentuées se trouvent dans les béatitudes. Chez Luc, elles sont au nombre de quatre suivies de quatre malédictions. Chez Matthieu, au contraire, on en trouve huit dont deux sont spiritualisées (voir plus haut p. 1) et il n'y a pas de malédictions. Les morceaux qui composent l'excédent sont de deux sortes. Les uns appartiennent en propre au premier évangile. Les autres sont disséminés çà et là dans le troisième évangile, tandis que le premier les a incorporés dans le discours de la montagne. A cette dernière catégorie appartiennent l'oraison dominicale (VI, 9), la confiance en la Providence (VI, 25), l'efficacité de la prière (VII, 7) la porte étroite (VII, 22), sans parler de trois ou quatre maximes.

J'ai démontré plus haut (p. 30) que l'oraison dominicale, la porte étroite et les interpellations du jugement dernier sont des compositions libres de Luc à qui Matthieu les a directement empruntées. Examinons les emprunts. Presque tous nous donnent des textes tronqués. Tronquée la tirade de Matthieu sur l'efficacité de la prière : car elle débute par les paroles : « Demandez et l'on vous donnera », et elle laisse de côté tout ce qui a trait à l'ami dérangé au milieu de la nuit par un ami importun (Luc, XI, 5-8). Tronquée la maxime relative à la porte étroite ; car elle omet d'ajouter (Luc XIII, 24) que bientôt on ne pourra plus entrer. Tronquées les interpellations du jugement dernier ; car elles ne sont pas mises dans la bouche des Juifs qui sont en retard (Luc XIII, 28). Mais les amputations sont compensées par des additions. A la porte étroite, Matthieu oppose une porte large et un chemin spacieux dont Luc ne parle pas. Et l'on sait déjà (p. 17) que, dans l'oraison dominicale, après avoir demandé la venue du royaume, il ajoute un acte de soumission à la volonté divine. Or suppressions et amplifications tendent au même but, qui est d'effacer toute trace d'impatience et d'angoisse dans l'attente de la parousie. Chez Luc cette impatience et cette angoisse s'étalent au grand jour. Les paraboles de l'ami importun et du mauvais

Digitized by Google

juge se résument en ceci : « Ne craignez pas d'importuner Dieu ; il exaucera vos supplications, quand ce ne serait que pour avoir la paix. Surtout ne perdez pas la foi. Croyez fermement que le royaume va venir, qu'il va venir incessamment ». La porte étroite explique aux Juifs qu'ils doivent se hâter d'entrer dans le royaume sous peine d'arriver en retard. Chez Matthieu plus d'ami importun, plus de mauvais juge ; la porte étroite ne sert plus qu'à opposer la vertu rigide au relâchement des mœurs ; les chrétiens s'acheminent vers le royaume des cieux et ils comptent bien en jouir après leur mort ; mais ils n'ont pas hâte de mourir : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel. »

Résumons. Matthieu est tributaire de Luc pour certaines pensées de son discours de la montagne que Luc n'a pas introduites dans son discours de la plaine, mais qu'il a disséminées dans d'autres parties de son livre. Il s'agit maintenant de savoir si le discours de la plaine de Luc a été exploité par Matthieu ou si nos deux évangélistes ont emprunté cette pièce importante, indépendamment l'un de l'autre, à un document antérieur. Cette question sera bien près d'être résolue quand nous saurons, si le discours de Luc émane du Christ ou si, au contraire, on doit le ranger dans le domaine des fictions. Prononcé par Jésus au cours de ses pérégrinations il aura pu être consigné de bonne heure par écrit dans des mémoires où Luc et Matthieu seront venus, plus tard et chacun de son côté, puiser leurs renseignements. S'il n'est, au contraire, qu'une composition libre, on a chance d'être dans le vrai en le mettant sur le compte de Luc dont la puissance d'imagination nous est connue, et en concluant que le troisième évangile a été, ici comme ailleurs, la source du premier. Or, le discours de Luc, avec sa morale faite de privations et de macérations, est de tout point conforme à l'esprit du Christ qui annonce sa passion et son retour prochain sur les nuées. En revanche il contraste avec le jugement des contemporains qui disaient de Jésus (Luc, VII, 34) : « C'est un goinfre et un ivro-

Digitized by Google

gne ». Et si ces deux portraits étaient historiques, nous nous trouverions en face d'une antinomie irréductible. Heureusement nous n'en sommes pas là. Le jugement des contemporains de Jésus n'a pu être inventé par l'apologétique pour laquelle il était une pierre de scandale, tandis que les prophéties de la passion et du retour n'ont aucune consistance (voir p. 12) D'où il suit que le discours de la plaine a été fabriqué de toutes pièces par Luc — avec réminiscences des psaumes — et que le discours de la montagne en est une copie considérablement agrandie et modifiée.

Un mot encore sur quelques traits de la prédication de Jean-Baptiste rapportés par Luc III, 7-17 et Matthieu III, 7-12: « Race de vipères, qui vous a appris à fuir la colère à venir? Ne dites pas en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père! Car je vous déclare que, de ces pierres, Dieu peut susciter des enfants à Abraham. Déjà la hache est mise à la racine des arbres. Tout arbre qui ne produit pas de bon fruit sera coupé et jeté au feu... Il a son van à la main ; il nettoiera son aire et il amassera le blé dans son grenier ; mais il brûlera la paille dans un feu qui ne s'éteindra pas ». Les pierres dont Dieu peut faire des enfants d'Abraham, ce sont les païens substitués aux Juifs. La hache et le van désignent la puissance romaine qui doit exterminer les Juifs lesquels sont symbolisés par les arbres stériles et la paille. Pour tout dire la prédication de Jean-Baptiste annonce la réprobation et l'extermination de la nation juive, c'est-à-dire des événements étrangers à l'horizon des disciples de Jésus, à l'horizon de Paul. Cette prédication n'a aucune attache historique; c'est une composition libre inspirée par le cataclysme de 70 et dont l'auteur est Luc qui a passé sa copie à Matthieu.

Je m'arrête. Après les constatations que nous venons de faire on est autorisé, je crois, à conclure que l'hypothèse d'une source commune ne suffit pas pour rendre compte des rapports de Matthieu et de Luc. Je ne dis pas qu'elle est fausse ; je dis qu'elle est insuffisante. Matthieu a pu quelquefois puiser

Digitized by Google

ses renseignements à la même source que Luc sans utiliser Luc lui-même. Mais, il s'est beaucoup servi de Luc pour écrire son évangile. Il a reproduit plusieurs de ses textes ; sur d'autres il s'est livré à un travail d'interprétation, de correction, de transposition, de rapiéçage, de sublimation. Le principe de la dépendance est acquis. Voilà un premier résultat obtenu. Et en voici un second. Luc ne craint pas d'attribuer au Christ des prophéties que le Christ n'a jamais faites, des propos que le Christ n'a jamais tenus. Il invente de toutes pièces des récits et des discours. L'histoire, telle qu'il la comprend, est un exercice dans lequel le principal rôle appartient à l'imagination. En cela d'ailleurs il est un homme de son temps. Un siècle avant lui Cicéron avait dit : *Concessum est rhetoribus ementiri in historiis* (Brutus, XI). Cicéron, il est vrai, avait en vue les avocats. Mais précisément l'évangile que Luc a écrit est un plaidoyer d'avocat.

Henri Delafosse.

Digitized by Google

Armes avec motifs astrologiques et talismaniques

On a décrit et commenté ailleurs [1] les motifs et les inscriptions de caractère talismanique gravés sur des armes du Musée de Genève:

1. dague du XIII^e siècle, avec entrelacs et carré sur le pommeau [2].

2. amulette d'archer, du XV^e siècle [3].

3. épée, avec † IN † MINI † [4].

4. Couteau de chasse, XVIII^e siècle, avec inscription hébraïque et grecque [5].

On veut compléter ici cette étude en signalant quelques documents nouveaux étroitement apparentés entre eux par leur décor:

1) *Talismans de Guerre, de chasse et de tir*, Indicateur d'antiquités suisses, 1921, p. 142, 194.

2) *Ibid.*, p. 145 sq., fig. 2.

3) *Ibid.*, p. 198 sq., Pour M. Hoffmann-Krayer, ce ne serait pas une amulette, mais la figuration de quelque scène épique.

4) *Ibid.*, p. 203. On lit des inscriptions analogues sur des armes du Musée de Berne: IHN MINI; IN MINI; MINI. Pour M. Wegeli, ce serait la déformation des formules INRI ou JHS MARIA. *Jahresber. d. bernischen historischen Museums in Bern*, 1921, p. 50-1, n. 367, 368, 370. Je ne le crois pas; il s'agit plutôt d'une formule réversible, dont M. Wegeli donne lui-même un exemple, AINANIA, sur une arme, *Inschriften auf mittelalterlichen Schwertklingen*, 1904, p. 23, fig. 31; cf. encore sur ces formules réversibles, mon compte rendu de l'ouvrage de M. Besson, *Indicateur d'histoire suisse*, 1922, p. 251 sq.

5) *Ibid.*, p. 150 sq., 194 sq.

Digitized by Google

Les uns appartiennent au Musée de Genève:

5. B. 500. Couteau de chasse, 2e moitié du XVIIIe siècle (fig. 1-2) [1].

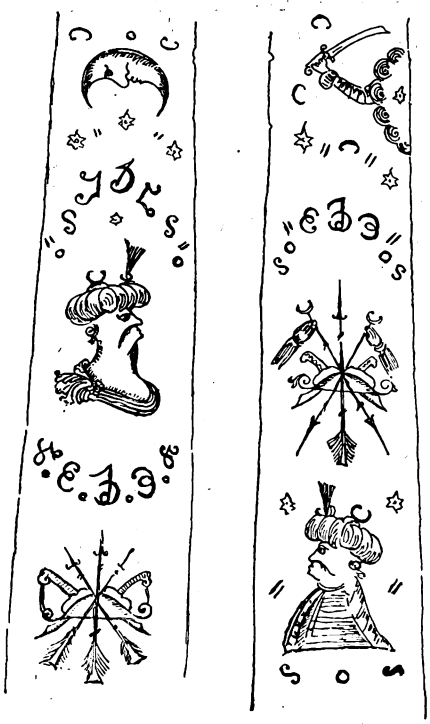


FIG. 1-2. N° 5. — Musée de Genève, N° B. 500.

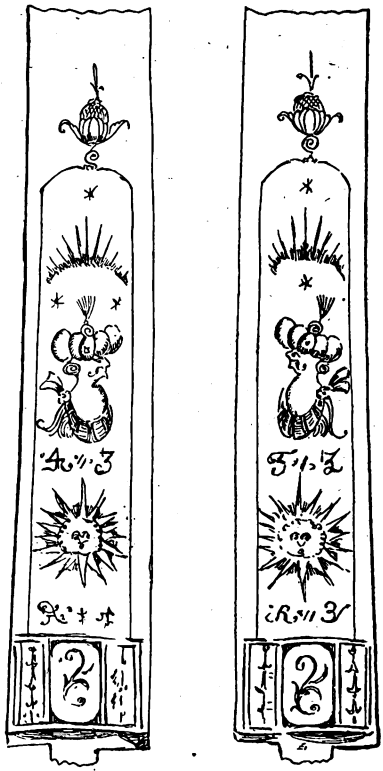


FIG. 3-4. N° 6. — Musée de Genève, N° B. 504.

6. B. 504. Sabre XVIIIe siècle (fig. 3-4).

7. B. 542. Sabre, fin du XVIIIe s. ou début du XIXe s. Pommeau en tête d'aigle (fig. 5). De chaque côté de la lame, les

1) Reproduit déjà : *Indicateur d'antiquités suisses*, 1921, p. 197, fig. 3, 198.

Digitized by Google

mêmes inscriptions cabbalistiques, à peu de chose près identiques à celles du nº 12; dans un médaillon ovale, personnage en turban, de face (fig. 6).

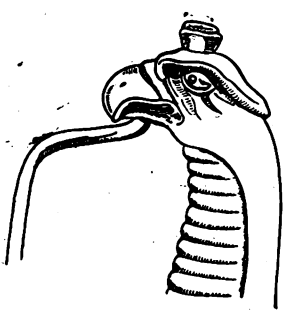


FIG. 5. Nº 7. — Musée de Genève, Nº B. 542.

FIG. 6. Nº 7. — Musée de Genève, Nº B. 542.

Les trois couteaux de chasse suivants, datant de la seconde moitié du XVIIIe siècle, font partie de la collection de M. Ch. Buttin, qui a bien voulu nous les signaler et nous permettre de les étudier.

Digitized by Google

Rapprochons de ces armes inédites des pièces analogues déjà publiées, dont on pourrait du reste augmenter facilement la liste :

11. Musée de Berne, épée d'officier, XVIII^e s. (fig. 13).

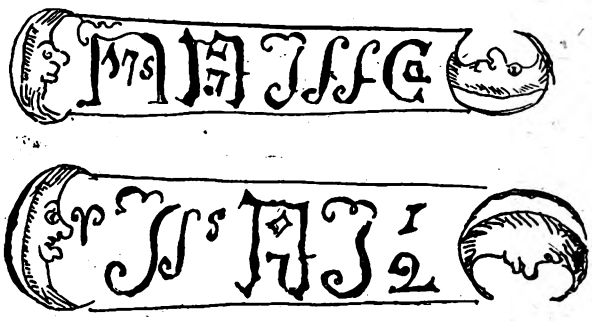


FIG. 13. N° 11. — Musée de Berne.

Jahrb. d. bernischen historischen Museums in Bern, III, 1923, p. 40, n° 487, fig.

Le comte Rambaldi a décrit deux lames de sabres de sa collection, du même genre, datant aussi du XVIII^e siècle :

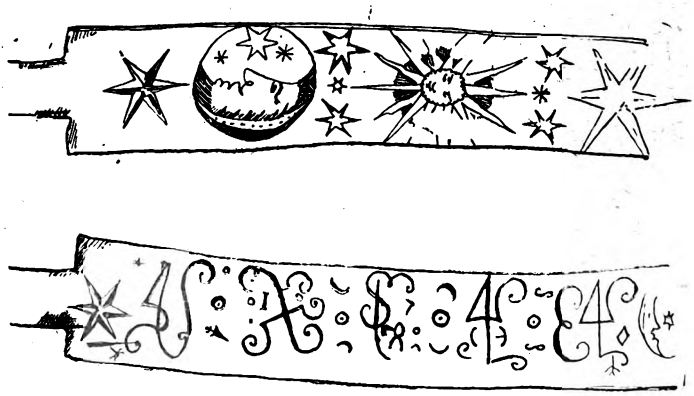


FIG. 14-5. N° 12. — Collection Rambaldi.

12. Karl Graf Rambaldi, *Waffen mit astrologischen und kabbalistischen Zeichen*, Zeitschrift f. historische Waffen und Kostümkunde, 25^e année, volume 9, 1922, p. 132, fig. 1-2 (fig. 14-5).

Digitized by Google

8. Couteau de chasse (fig. 7-8).
9. *id.* (fig. 9-10).
10 *id.* (fig. 11-2).

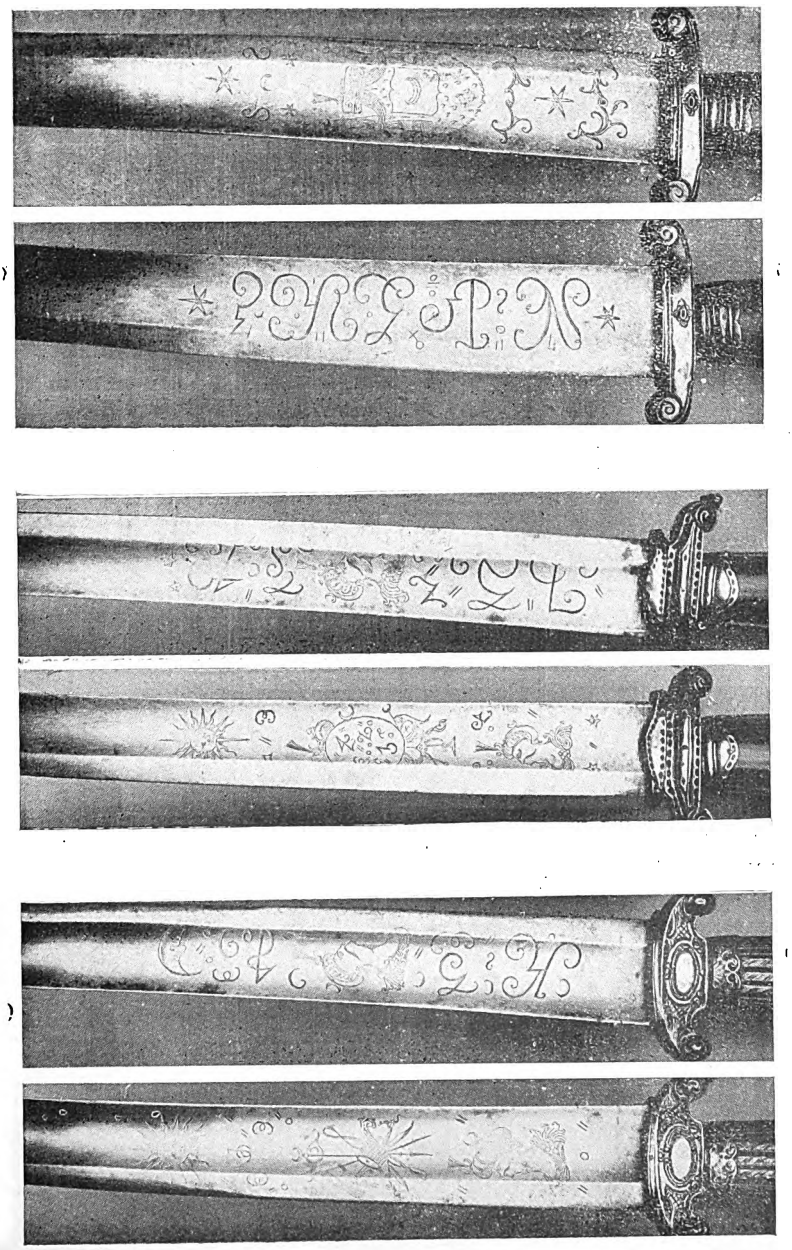


FIG. 7-8. — N° 8. Collection Buttin.
FIG. 9-10. — N° 9. Collection Buttin.
FIG. 11-12 — N° 10. Collection Buttin.

Digitized by Google

Digitized by Google

13. *ibid.*, p. 137, fig. 4-5 (fig. 16-7).

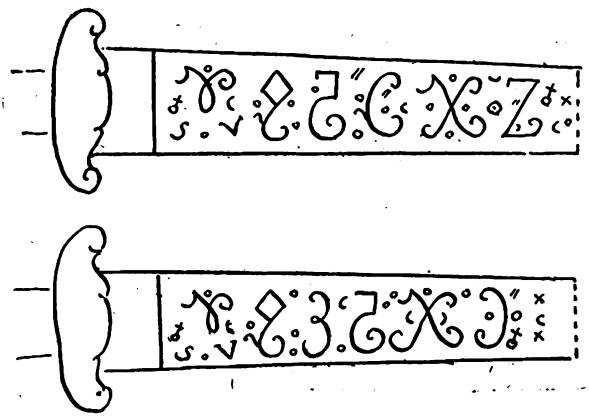


FIG. 16-7. N° 13. — Collection Rambaldi.

14. Mentionnons encore le sabre dit de Gustave Adolphe, datant du XVII^e^ siècle, dont M. Rambaldi donne une reproduction, et qui est tout couvert de signes astrologiques, *ibid.*, p. 135, fig. 3.

*
**

Ces armes forment une série fort homogène. Quelle en est l'origine ? Le sabre de Gustave Adolphe est de type hongrois [1] ; c'est à l'Autriche, à l'Albanie, ou à la Serbie, que M. Rambaldi attribue les pièces de sa collection [2] ; les armes du Musée de Genève sont rapportées par les inventaires à la Hongrie, à la Serbie. On songe aussi aux armes du XVIII^e^ siècle, ornées de l'image de Pandours [3], troupes irrégulières de la Hongrie, ainsi désignées du nom de la ville de Pandur, dans le comitat de Pest, qui en avait fourni le premier contingent, mot ap-

1) Rambaldi, *op. l.*, p. 132.
2) *Ibid.*, p. 134.
3) Au Musée de Genève, baïonnette, B. 281 ; sabre 5344, fig. 18.

Digitized by Google

pliqué par extension à toute sorte de pillards; les armes à leur effigie ont eu une grande vogue, et ont été volontiers imitées dans diverses manufactures, à Solingen, à Steyer.

Tout indique comme pays de provenance la monarchie bicéphale, et sans doute ces armes ont-elles été fabriquées dans la manufacture de Steyer en Autriche. Celle-ci semble avoir eu la spécialité de ce décor astrologique. M. Ch. Buttin, qui au cours de ses études a pu examiner un grand nombre d'armes à caractère talismanique, constate que presque toutes sont du type allemand de la 2e moitié du XVIIIe siècle, et il n'a pas rencontré en dehors de ces régions en Europe la présence de ces thèmes.

FIG. 18. — Musée de Genève. N° 5344.

Le sabre n° 7, dont l'inscription est identique à celle du n° 12, montre un pommeau orné d'une tête d'aigle. Cet animal, symbole de la vaillance guerrière, orne aussi la garde d'un sabre du Musée de Genève avec l'image d'un Pandour (n° 5344) (fig. 18). Ce pourrait être l'aigle autrichienne, ou celle du Tyrol. Toute une série de sabres du Musée de Genève, de même type que le n° 7, ont le même pommeau, et sont des armes genevoises, ce qu'attestent l'écusson genevois en relief (B. 350) ou gravé (n° 1296), et la marque « Phillip Wallner, fourbisseur à Genève » (n° 1666). Dans ce cas, l'aigle est celle des armoiries genevoises. Sans doute que ces armes, fabriquées en Autriche, ont été utilisées à Genève parce que le motif se prêtait à cette confusion.

*
**

La preuve est faite depuis longtemps que l'ornementation des armes est souvent talismanique, selon un usage qui re-

Digitized by Google

monte à l'antiquité préhistorique, qui s'est conservé jusqu'à nos jours [1], et dont la guerre mondiale a clairement confirmé la survivance [2]. Si l'on dépouille les vieux traités des XVI-XVIII[e] siècles [3], sur la magie, l'astrologie, les superstitions de tout genre, on recueille une quantité de recettes qui ont pour but de protéger les guerriers, et de leur donner la victoire. Les auteurs affirment que les soldats, comme en général tous ceux qui sont exposés à une mort violente, aiment à se munir de telles défenses mystiques : « Praeterea amuletorum illicitorum doctrina saepe, nec parce instructi sunt sclopetarii, sagittarii, vel ballistarii; quorumdam de scelerato quoniam ausu agit Hier. Jordanus de divino in morbi c. 35, p. 126. Similiter latrones, milites et quibus res est cum instrumentis vel tormentis bellicis (de quibus Mich. Freudius l. c. quaest. 129) aut qui sunt negotiis violentae morti dicatis intenti, non raro item curationibus et amuletis vetitis indulgere deprehenduntur » [4]. Ces talismans préservent contre les blessures des armes blanches ou des balles [5], rendent les corps impénétrables, les soldats invincibles : « corpus contra omnen ictum sive gladii sive globi impervium reddere dicuntur » ; et sous la rubri-

1) On trouvera des références sur ce sujet dans mon mémoire : *Talismans de guerre, de chasse et de tir.* Indicateur d'antiquités suisses, 1921, p. 142 sq.; Cf. encore : Le Blant, *750 Inscriptions de pierres gravées*, Mém. Acad. Inscr. et Belles Lettres, 36, 1898, p. 104 ; Tackenberg, *Heilszeichen der schlesischen Wandalen*, Altschlesien, I, 1924, p. 81 sq. ; Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, I, p. 305 sq., 313 ; Thiers, *Traité des superstitions concernant les sacrements*, 4[e] éd. 1777, I, p. 376, 377, 412; Wegeli, *Inschriften auf mittelalterlichen Schwertklingen*, Diss. Zurich, Leipzig, 1904.

2) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1921, p. 142, note, 2, 3, référ. M. Rambaldi, *op. l.*, p. 134, cite le cas d'un soldat autrichien qui, malgré les punitions, grava des caractères protecteurs sur sa baïonnette.

3) L'astrologie, la cabbale, l'occultisme, toutes les pratiques magiques, héritières des croyances antiques, n'ont jamais cessé d'avoir des adeptes, mais ont eu un regain de faveur spécialement au XVI[e] siècle. Cf. Prost, *Les sciences et les arts occultes au XVI[e] siècle, Corneille Agrippa, sa vie et ses œuvres*, 1881 ; *Geschichte der menschlichen Narrheit*, où l'on trouvera l'histoire et la bibliographie des principaux auteurs anciens.

4) *Curiosus amuletorum scrutator*, etc., *adornatus a Jacobo Wolff, cui accessit Julii Reichelli Exercitatio de Amuletis*, Francfort et Leipzig, 1692, p. 645. Nous citons désormais cet ouvrage sous le nom de Wolff.

5) *Ibid.*, p. 11, 75-8, pl. III, 5-7.

Digitized by Google

que « victoriam, fortitudinem, corporis invincibilem et impenetrabilem, aut a vulneribus immunem statum conferenti », Wolff en énumère un grand nombre [1].

Jacques de Chastenet, chevalier, seigneur de Puységur, qui vivait au XVII[e] siècle, eut l'occasion un jour d'éprouver cette invincibilité. Poursuivant un adversaire, dit-il: « je donnay cinq ou six bons coups d'épée, sans que jamais elle pût entrer dans son corps; à la fin quand je l'eus poursuivy long-temps, et que je fus écarté des nostres, il se retourna vers moy, me tint tête, et me frappa d'un coup d'épée qui m'emporta le devant de la chemise et me perça le pourpoint, je jugeay par là que cet homme avoit un caractère. — Deux de mes camarades étant survenus, ils m'aidèrent à me débarasser de luy, jamais pas un d'eux ne le pût percer; même après l'avoir jetté par terre, on luy appuyoit le mousquet contre le ventre, mais inutilement; car pas un coup ne porta, quoy qu'ils tirassent fort adroitement. Un de ceux-là entra dans un moulin qui était proche, où il trouva un levier, duquel il luy déchargea un coup derrière la tête, dont il mourut » [2].

Voici quelques-unes de ces recettes :

« Hominis armati imago in magnote sculpta gestantes reddit in bello victoriosos [3].

« Dei nomina in Cervania, si sculpta fuerint, virtutem habebit praeservare loca... et potentiam victoriamque dat gestantibus contra inimicos suos » [4].

« Hominis imago habentis in collo clypeum et in capite galeam, tenentis in manu gladium, at conculcantis sub pedibus serpentem, in lapide rubeo sculpta, si collo suspendatur, omnes superabit inimicos in praelio, et maxime si commissum fuerit die Martis » [5].

3) *Ibid.*, p. 438 sq.

1) *Les Mémoires de Messire Jacques de Chastenet, chevalier de Puységur,* tome I Amsterdam, 1690, p. 16-7.

3) César Longinus, *Trinum magicum*, 1630, p. 267.

4) *Ibid.*, p. 266.

5) *Ibid.*, p. 268, 282.

Digitized by Google

« Viri stantis et habentis loricam indutam, et in capite galeam, in manu vero gladium evaginatum, figuratam si in aliquo lapide sculptam invenies et in annulo ferreo tanti ponderis ligaveris, ferenti hunc in praelio nemo resistere poterit » [1].

« Equi alati, qui Pegasus dicitur, figuram, si in aliquo lapide sculptam invenies, optima est militantibus, et in campestri bello dat audaciam et alacritatem » [2].

« Viri et serpentis circumdantes visum, figuram, si in aliquo lapide sculptam invenies, gerenti scias praebere victoriam in praelio campestri » [3].

« Hominis figura equitantis ac tenentis in uno manu frenum, et in alia arcum tensum, et habentis gladium, si in pyrite lapide sculpta fuerit, et in annulo auraeo ligata, et quis secum portaverit, eum victorem reddet in proeliis, nec quis ei resistere poterit » [4].

L'image d'une tête d'homme avec longue barbe : « scias ad victoriam audaciamque conferre, et corpus ab omni laesione preaservare » [5].

Fort utiles sont les images : de l'aigle [6], d'un marchand portant sa marchandise [7], d'un homme tuant un lion (Hercule), ou une autre bête [8], tenant un laurier, une palme [9], une lance [10], un étendard [11], une faux avec un crocodile à ses pieds [12], un bouclier [13]. Une figure de ce choix toujours « virtutem dabit contra inimicos et victorem gestantem reddit [14] » Voici encore

1) Longinus, *op. l.*, p. 273.
2) *Ibid.*, p. 288 ; formule analogue, p. 296; Wolf, *op. l.*, p. 63-4.
3) *Ibid.*, p. 288-9.
4) *Ibid.*, p. 277, 286.
5) *Ibid.*, p. 283.
6) Wolff, p. 64.
7) Longinus, *Trinum magicum*, p. 283.
8) *Ibid.*, p. 284, 294 ; Wolff, p. 64.
9) *Ibid.*, p. 285.
10) *Ibid.*, p. 291-2.
11) *Ibid.*, p. 299.
12) *Ibid.*, p. 279.
13) *Ibid.*, p. 280.
14) *Ibid.*, p. 280.

Digitized by Google

l'herbe anonis ou ononis, dite aussi « arrête-bœuf » : « Si colligatur Jove et Marte juncto in signo conveniente, simul eadem accidat conjunctio in sphæra decima microcosmica, pro amuleto collo appensa, tutum reddit a violentia martiali, latronibus, rixis et ferri laesionibus [1] ».

Les guerriers ne négligeront pas non plus [2] : l'alectorius ou pierre de coq, l'œuf de poule, la peau de la hyène, du léopard, du loup, de la salamandre, la chalcédoine, la dent d'un lion, le pied antérieur droit d'un caméléon, le cœur d'un embryon, l'usnée, cette mousse verdâtre que l'on recueille sur les vieux crânes humains, les instruments et les objets ayant servi à des supplices, la draconite, ou pierre stellaire, la chélonite, la verveine, la mandragore, sans oublier le pentalpha [3].

Le psaume 32 de David est apte à faire lever le siège d'une place au bout de sept jours [4]. « Pour détruire une ville, faites une image... et enterrez cette image dans le milieu de la ville et vous verrez merveilles » [5]. Parmi les questions que l'on adresse volontiers aux astrologues figurent celles-ci : « Si aucun désire faire guerre ou d'aller en bataille aura victoire ? Laquelle partie a plus de combattants ? Laquelle aura victoire ? Ses heures profitables pour aller en bataille ? » [6] On s'étonne qu'ayant à leur disposition tant de moyens d'attaque et de défense, nos ancêtres aient conservé leurs armes réelles, et ne soint pas allés au combat revêtus de cette seule armure mystique.

Les divinités planétaires, leurs images, leurs signes, ont la même efficacité, à condition qu'on ait soin d'observer les règles astrologiques, leur position zodiacale [7].

1) Etzler, Albimontanus, *Isagoge physico-magico-medica*, 1631, p. 76.
2) Wolff, p. 438 sq.
3) Sur le pentalpha, voir plus loin.
4) Jacob, *Curiosités des sciences occultes*, p. 135.
5) Picatrix, *Œuvres* ; cf. Jacob, p. 361.
6) Jacob, p. 195.
7) Influence des planètes sur les tempéraments humains, les bêtes, les herbes, les pierres, voir, entre autres écrits innombrables, le catalogue dressé par Etzler, Albimontanus, *Isagoge physico-magico-medica*, 1631, p. 5 sq.

Digitized by Google

Jupiter. « Quand il est au signe du Lyon, il est homme qui de tout son cœur aime la chasse, et à tirer de l'arbalète et harquebuse, et qui appelle la guerre, et assaillir ses ennemis... Quand il est au signe de Libra, il se délecte et prend plaisir à la chasse et fauconnerie... Quand il est au signe de Scorpio, il aime aller à la chasse avec l'arbalète et il est un grand capitaine de guerre... Quand il est au signe d'Aquarius, il est grand chasseur... » [1]

Saturne. « Quand il est au signe de Libra, il est roi couronné, de grande puissance, autorité et noblesse, prenant plaisir à commettre meurtres, faire guerre, avoir victoire et subjuger ses ennemis, lever gens, dresser armée et la mettre en champs, et faire appareil de toutes sortes de munitions de guerre... Quand il est au signe de Scorpio, il se délecte à tirer de l'arquebuse, arc, arbalète, et le tout par une malice, à aller à la chasse, à tuer, brûler, et faire toutes choses abominables » [2].

Mars, planète et dieu de la guerre, préside à la destinée des guerriers. Son image leur est secourable [3]. « La figure de Mars, qui est d'un soldat armé avec sa lance, gravée sur une pierre, rend l'homme belliqueux » [4]... « Au signe du Cancer, il protège ceux qui tirent d'arquebuse et arbalète » [5].

Vénus, « au signe de Libra, favorise les gens de guerre ; au signe de Sagittaire, elle prend plaisir à tirer de l'arbalète, à manier la pique, la hallebarde ; au signe de l'Aquarius, elle aime la chasse » [6].

Mercure, au signe du Lion, est adonné à la guerre ; au signe de la Vierge, il tire de l'arbalète, de l'arquebuse [7].

Les signes du Zodiaque, les images des constellations, celles

1) *Géomance du seigneur Christofe de Cattan*, trad. Du Preau, 1571, p. 26.
2) Cattan, p. 25.
3) Longinus, *op. l.*, p. 289, 291-2 ; Wolff, p. 74.
4) *Traité des Talismans*, Paris, 1671, p. 95; Jacob, *op. l.*, p. 127.
5) Cattan, p. 26 sq.
6) *Ibid.*, p. 28.
7) *Ibid.*, p. 28, ch. 27.

Digitized by Google

de Pégase, d'Orion sous l'aspect d'un homme tenant une épée, rendent aussi victorieux [1].

*
**

Plusieurs de ces recettes servent indifféremment aux guerriers et aux chasseurs, et les planètes président aux destinées des uns et des autres. Les chasseurs sont en effet aussi superstitieux que les soldats : « Promti etiam artifices in amuletica et talismanica doctrina sunt venatores, sicuti variae ipsorum actiones illicitae, dictis mediis institutae, fortassis paucis ignotae sunt. Sic eos etiam homines in omnem superstitionem plerumque proclives vocat Velschius. » [2] N'ont-ils pas à se défendre contre les attaques des animaux qu'ils poursuivent, « brutorum vel ferarum hostilium insultus elidentia » [3] ? à guérir les blessures qu'ils en ont reçues, « venena et venenatarum bestiarum insultus avertentia, morsusque illarum sanantia » [4] ? ; certaines sont, il est vrai, incurables, par exemple celle du cerf, toujours mortelle, d'où le dicton : « Après le sanglier le mire, après le cerf, la bière », ou « au cerf la bière, au sanglier le barbier » [5]... Les chasseurs veulent attirer les animaux; pour réunir les cerfs en un même lieu de la forêt, ils graveront une image de cette bête, « quasi coeuntis cum cerva », en prononçant certaines paroles [6]. Ils savent que leur proie connaît des moyens analogues aux leurs, pour échapper, et que les daims, pour ne pas être percés de traits, mangent une certaine herbe; « de doronici herba radice quod damae illam depascentes venatorum telis non transfodi queant, fama alioquid constat » [7].

1) Longinus, *op. l.*, p. 293 sq., 297 ; Wolff, p. 65 ; Sens des signes du Zodiaque, *Clavicules de Salomon* ; cf. *Geschichte der menschlichen Narrheit*, VI, 1788, p. 444 sq.
2) Wolff, p. 644.
3) *Ibid.*, p. 54 sq.
4) *Ibid.*, p. 40 sq.
5) Franklin, *La vie privée d'autrefois. Les animaux*, p. 83-4 ; Rolland, *La faune populaire de la France*, I, p. 101.
6) Wolff, p. 58.
7) *Ibid.*, p. 448.

Digitized by Google

Veut-on quelques exemples de talismans utiles aux chasseurs?

« Quand on va à la chasse, on sera heureux si l'on rencontre une femme débauchée, ou si l'on s'entretient de choses deshonnêtes, ou si l'on pense à des femmes débauchées. Et qu'au contraire l'on sera malheureux si l'on rencontre un moine [1] ».

« Pour rendre un chasseur fortuné à la chasse, graver sur de l'étain, argent ou cuivre, l'image d'un chasseur ayant un arc tendu en la main, avec la sagette au-dessus, et dire en le gravant sous les signes qu'il marque: « Per hanc imaginem ligo omnes feras silvestres, cervos, apros, lepores, ut nulla meam venationem subterfugiat, qui optatam portionem et praedam mihi semper relinquat [2]. »

« Cum volueris fortunatos reddere venatores, ut proficiant in venatione », graver sous le signe du Sagittaire une image d'un homme ayant en main un arc et une flèche [3]; ou bien l'image de l' « Agitatoris seu Aurigae », celle d'un homme sur un char tenant un bouc sur l'épaule gauche [4].

« Basiliscum et Draconem inter se pugnantes, si in corneolo inveneris sculpta, sitque ibi caput bovis, bellaturus applicet collo, omnesque bestias vincet tam marinas quam terrestres » [5]. « Militem super equo currentem, cum cornu ad collum et cum arbore ante ipsum, sculptum in pretioso aliquo lapide, scias valere ad omnes venationes » [6].

« Mulieris sedentis cum tuba in equo, seu militis currentis cum cornu ad collum et cum arbore ante se (voir la formule précédente), figura sculpta in aliquo lapide, venatoribus venandi gratiam praebet, si secum portaverint » [7]. Préfère-t-on l'image d'un animal cornu ? [8]

1) Thiers, *Traité des superstitions*, I, p. 183.
2) Gaffarel, *Curiosités inouyes sur la sculpture talismanique des Persans*, 1637, p. 152-3.
3) Wolf, *op. l.*, p. 60.
4) *Ibid.*, p. 63 ; Longinus, *op. l.*, p. 299.
5) Longinus, *Trinum magicum*, p. 270, 285.
6) *Ibid.*, p. 287.
7) *Ibid.*, p. 269.
8) *Ibid.*, p. 287-8.

Digitized by Google

« Ayez dans la bouche une topaze avec une feuille d'auronne, et poursuivez une bête sauvage tant que vous la verrez ; et d'abord, crachez ce que vous avez dans la bouche dans un morceau d'étoffe de soie, et le liez étroitement, et jetez-le contre la bête sauvage, en disant à haute voix : Brabaton ution Adonay, et vous direz cela trois fois ; alors la bête sauvage ne pourra plus se remuer et demeurera à l'endroit où vous avez commencé à prononcer les paroles mystérieures »[1]. On pourrait aisément multiplier ces citations[2].

*
**

Pour comprendre les signes étranges qui couvrent les armes, il faut recourir à la magie, à la cabbale, aux sciences occultes, à l'astrologie, aux grimoires pleins de formules et d'amulettes, aux ouvrages des théologiens qui, tout en condamnant ces pratiques, ont rendu le service de les décrire. On lira aussi les traités de géomancie, branche de l'astrologie, « science et art qui consiste de points et de lignes faites au lieu des quatre éléments, et des étoiles et planètes du ciel... Aussi chaque point dénote une étoile, chaque ligne un élément. Pourquoy est aisé à connaître que géomancie n'est autre chose qu'astrologie... »[3]. Puis les ouvrages des alchimistes, dont les notations et les alphabets sont souvent empruntés à l'astrologie et à la magie[4], avec lesquelles l'alchimie est dès l'antiquité en étroite relation[5]. La chiromancie fournit des signes analogues[6]. C'est encore la cryptographie, qui utilise

1) Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, 6e éd. p. 160, s.v. Chasse.

2) Cf. Jacob, *Curiosités des sciences occultes*, p. 350-1.

3) *La géomance du seigneur Christofe de Cattan*, trad. du Préau, 1571, p. 9. Signification des différents assemblages des étoiles, et leur influence sur la destinée humaine, p. 43 sq. ; figures présidant aux affaires guerrières, p. 44, 45, 47, 48, etc.

4) Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, I, p. 92 sq. Signes et notations alchimiques, pl. I, sq., p. 104 sq., Berthelot et Ruelle, *Les alchimistes grecs*, p. 156 ; Delatte, *Etudes sur la magie grecque*, Le Musée belge, 1914, p. 72.

5) Berthelot, *op. l.*, *I*, p. 107 ; Delatte, *l. c.*

6) *I. O. Indagine, Chiromantia*, 1531, etc.

Digitized by Google

de nombreux alphabets bizarres, composés de caractères orientaux, grecs, latins, magiques, astrologiques, dont M. de Mély a montré l'importance pour déchiffrer, non seulement les talismans, mais aussi les inscriptions demeurées longtemps incompréhensibles sur les tableaux des primitifs [1].

Mais la plupart de ces signes ne sont pas des inventions modernes ; ils sont hérités d'un long passé, comme les sciences elles-mêmes qui les emploient. De proche en proche on remonte à l'antiquité pour retrouver leurs prototypes dans la prophylaxie et la magie antiques.

On ne saurait parler d'horoscope, comme on l'a pensé [2], à propos du décor de nos armes. Ces signes ne concernent pas la destinée d'un individu déterminé ; ils ont une valeur protectrice générale, utile à tous ceux qui les portent. Ils ne sont pas choisis au hasard ; certains sont volontiers répétés, seuls, ou en association (SOS, signe en E et signe indéterminé de la figure 30, nos 19-21), et la formule du n° 7 doit être réputée, puisqu'on la retrouve sur le n° 12.

*
**

Analysons maintenant les divers motifs qui ornent ces armes.

1. *Motifs végétaux.*

Il n'y a pas lieu d'accorder plus qu'une valeur décorative aux rinceaux, aux branches, aux fleurs (nos 6, 8, 19), etc., qui couvrent volontiers les armes des XVII-XVIIIe siècles [3], en particulier dans la fabrique de Solingen.

2. *Motifs turcs*

Ecu avec croissant, sur un manteau d'hermine formant dais,

1) Cf. plus loin. « Le moyen-âge dit M. de Mély, a vécu de symbolisme, de rébus, d'anagrammes, d'acrostiches, de cryptogrammes ». *Virga aurea*, p. 2.
2) Rambaldi, *op. l.*, p. 135.
3) Wegeli, *Jahresber. d. bernischen historischen Museums*, 1922, p. 316, fig. 151 (XVIIe s.), etc.

Digitized by Google

que surmontent un turban à aigrette et des trapeaux turcs (n° 8).

Médaillon ovale, avec des signes, qui se détache sur un trophée avec croissants, drapeaux turcs, turban (n° 9)

Trophée d'armes, parmi lesquelles on distingue un arc, des drapeaux surmontés de croissants (n° 5, 10)

Tête d'un Oriental, de profil, avec moustaches, portant le turban à aigrette et croissants (n° 5, 6, 9, 10).

Médaillon ovale avec tête d'Oriental, de face, portant le turban (n° 7).

Rapprochons les images de pandours qui paraissent sur plusieurs armes avec la légende « Pandour », et souvent les mêmes éléments prophylactiques [1]. En voici des exemples au Musée de Genève:

15. B. 281. Poignard baïonnette, XVIII^e siècle. De chaque côté, image en pied d'un Pandour, et légende « Pandur » (fig. 19).

16. 5344. Couteau de chasse, XVIII^e s. De chaque côté, image d'un Pandour, la légende « Vivat », « Pandur », et trois grandes croix superposées, croix de Hongrie ou croix prophylactiques. Garde en forme de tête d'aigle [2] (fig. 18).

FIG. 19. N° 15. — Musée de Genève. B 281.

Les trophées d'armes, les soldats, les cavaliers, sont des sujets fréquents sur les armes, comme le sont, sur les couteaux de chasse, les animaux que poursuivent les chasseurs, cerfs, sangliers, en une allusion toute naturelle.

Mais pourquoi ces symboles mahométans? Est-ce pour donner le change, et faire croire que ce sont de ces lames orientales si réputées? dans ce cas n'aurait-on pas imité aussi des

1) Voir ci-dessus p. 44.
2) Voir ci-dessus, p. 44.

Digitized by Google

inscriptions turques ou arabes, au lieu de choisir des caractères astrologiques et cabbalistiques usités en Occident ? Est-ce, puisque ces armes paraissent issues des pays danubiens, le souvenir des anciens maîtres du pays, de voisins toujours dangereux, de l'ennemi héréditaire ? On peut aussi penser que la vue de la tête et des armes du Turc, qui fut pendant des siècles l'effroi de la chrétienté, suffit à terroriser, et constitue un talisman aussi puissant que l'étaient, dans l'antiquité, les images d'êtres redoutables par leurs exploits guerriers, Hercule, Persée. De plus, les Mahométans, comme tous les Orientaux, ont la réputation d'aimer les talismans et la magie, ce que les anciens auteurs rappellent souvent [1] : « Deinde Muhametani et Judaei admodum prompti doctores sunt amuletorum, aliarum artium medicarum illicitarum » [2]. La cryptographie du XVI[e] siècle comporte un alphabet « turcicum » [3], et des images montrent « l'Oracle turc » [4]. De tout temps, la prophylaxie recherche les formules et les signes étrangers, les demande aux Hébreux, aux Arabes, aux Persans, etc., et les considère d'autant plus efficaces qu'ils viennent de plus loin et paraissent moins usuels. Les pratiques musulmanes ont pénétré la superstition, même la religion, et les théologiens s'élèvent contre elles ; il y a superstition, dit Thiers, dans le culte qu'un chrétien rendrait au vrai Dieu, « en observant les cérémonies des Mahométans ou de quelque autre secte infidèle [5] ».

3. *Bras armé sortant des nuages*

Le bras armé, « dextrochère », sortant d'un nuage, à l'intérieur duquel on aperçoit parfois une étoile, est un motif

1) Thiers, *op. l.*, I, p. 359-60 ; Wolff, *op. l.*, p. 89, 453 (amulettes, Chamailae dictae) p. 647 ; paroles de l'Alcoran guérissant les maladies, p. 557.
2) Wolff, *op. l*, p. 647.
3) de Mély, *Virga aurea*, 1922, p. 1.
4) Le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, éd. Amsterdam, 1736, IV, pl. IV.
5) Thiers *op. l.*, I, p. 90.

Digitized by Google

fréquent (n° 5, 14), qu'encadrent souvent des légendes d'une graphie fantaisiste : « Inter arma silent leges », « Vincere aut mori » (n° 14), etc. [1]. On le retrouve sur d'autres armes du Musée de Genève, avec fleurs, oiseaux, rinceaux, mais sans caractères cabbalistiques :

17. B. 265. Sabre. (fig. 20). Bras armé sortant des nuages, fleurs, légendes :

Recte faciendo — Nemenim timeas

Pro Christo et Pattria. — Vinncere aut mori.

18. 1863. Sabre. Bras armé sortant d'un nuage, entrelacs, oiseau perché sur une branche [2], rinceau, soldat portant bouclier et lance [3]. Légendes : Vinceam (?) aut mori. Hannib. — Pro Pugna et patria. Romanui. [4].

1) Voici quelques exemples de ces légendes :

Musée de Genève, B 638. Sabre, XVIII^e s. Fleurs, oiseau, entrelacs, légendes *Vincere* (graphie défectueuse) *aut Amor*. — *Inter arma silent leges*. Le mot Amor, pour Mori, sans doute par confusion avec la légende *Amor vincit omnia*, *Jahr. d. bernischen historischen Museums*, 1922, p. 61, n° 422, XVIII^e s.

Musée de Genève, 493. Épée de cour. XVIII^e s. *Recte faciendo neminem timeas*.

Vincere aut mori, XVII^e-XVIII^e s. *Jahresb. d. bernischen historischen Museums*, 1922, p. 33, n° 303 ; p. 39, n° 320 ; p. 54, n° 387 ; p. 58, n° 405 ; p. 25, n° 279 p. 31, n° 297 ; III, 1923, p. 33, n° 460.

Inter arma silent leges : *ibid.*, III, 1923, p. 52, n° 535, p. 38, n° 478 ; 1922, p. 54, n° 388 ; p. 39, n° 320 ;

Légendes souvent unies ensemble et à *Pro Christo et Patria*, *ibid.*, 1922, p. 39, n° 320 (XVII^e s.)

Mêmes devises sur des drapeaux ; sur celui de la compagnie du Chenit, 1719, *Vaincre ou mourir pour Christ et la patrie*. Exposition nationale suisse, 1896, *Catalogue de l'Art ancien*, n° 3342. *Pro Deo et Patria* 1738, *ibid.*, n° 3343.

2) L'oiseau, très fréquent sur les armes, peut n'avoir qu'une valeur décorative. Peut-être est-il parfois aussi un oiseau guerrier. Par exemple le coq, animal solaire, « gloriae cupidus est et pro gloria magno animo et vehementia maxime certat », Etzler, *Isagoge physico-magico-medica*, p. 106. Ce peut être aussi la colombe céleste, etc. cf. Wegeli, *Inschriften auf mittelalterlichen Schwertklingen*, 1904, p. 17 sq., fig. 12 sq.

3) L'image du soldat portant bouclier et lance est-elle seulement décorative, allusion au métier de celui qui porte l'arme, comme celles de Pallas, debout en armes, *Jahresber. d. bernischen histor. Museums*, 1923, III, p. 31, n° 453, XVII^e s., celles des cavaliers, des bustes d'hommes casqués, etc, *ibid.*, 1922, p. 39, n° 320, XVII^e s. N'aurait-elle pas un sens talismanique ? On a cité plus haut plusieurs talismans de victoire constitués par cette figure.

4) Les souvenirs de l'antiquité classique sont nombreux sur les armes des XVII^e-XVIII^e s., où l'on voit des têtes de Romains laurés, (*ibid.*, III, 1923,

Digitized by Google

19. 5333. Sabre. Rinceau, bras armé, oiseau sur une branche. Légendes : Pro chasto apatna (pro Christo et Patria) — Vincere aut mori. — Inter ama cilent leges. Début du XVIII[e] siècle. *Exposition nationale suisse*, 1896, *Catalogue de l'art ancien*, n° 3591.

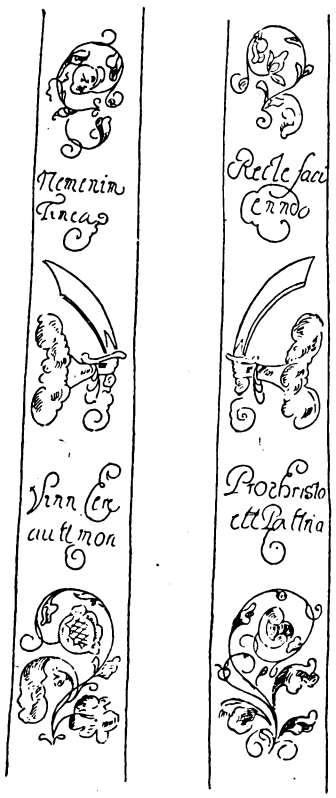


FIG. 20. N° 17. — Musée de Genève. B 265.

Le bras tenant un glaive, mais sans nuage, parait sur des armes, du XVI[e] au XVIII[e] siècle [1]. Ce bras, c'est celui du Dieu redoutable, dieu des armées et des combats, dieu de colère qui frappe les humains : « Quia in igne Dominus dijudicabit, et in gladio suo ad omnem carnem et multiplicabuntur interfecti a Domino » [2]. « Christ te poursuit de sa main droite », dit une formule grecque [3]. La main divine tenant le glaive parait déjà dans l'iconographie chrétienne des premiers siècles. On la voit dans la scène du sacrifice d'Abraham [4]. Sur la mosaïque de Galla Placidia à Navenne, où Josué combat les Amorrhéens, de la nue sort une main qui, conformément au texte biblique, lance une grêle de pierres sur les

p. 31, n° 453, XVII[e] s), les noms de Titus Manlius Torquatus (*ibid.*, 1922, p. 33, n° 303), de Roma (*ibid.*, III, p. 45, n° 519, XVIII[e] s), l'image de Cartago (*ibid.*, III, p. 38, n° 477), le mot Romanus (*ibid.*, 1922, p. 54, n° 387), etc.

1) XVI[e] s : *Ibid.*, 1921, p. 11, n° 229 ; p. 19, n° 246, fig 119 ; XVII[e] s : 1922, p. 42, n° 330 ; XVIII[e] s : 1922, p. 60, n° 418.

2) Isaïe, LXVI, 15-6 ; Didron, *Histoire de Dieu*, p. 191, 193.

3) Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, p. 327.

4) Bottari, pl. X ; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, s. v. Dieu, p. 208.

Digitized by Google

ennemis du peuple élu [1]. Dans l'iconographie du moyen-âge, Dieu tient parfois une épée, un arc avec des flèches, qu'il décharge sur les humains [2]. Mais la main divine, dès les origines du christianisme, fait aussi le geste de bénédiction [3], car la main des dieux antiques et modernes bénit et punit à la fois, et d'une façon générale, constitue un précieux talisman [4]. La prophylaxie moderne, ne l'a pas oublié, et la recette suivante en témoigne : « Hominis arantis (pour orantis ?) figura et supra illum sit manus Dei faciens signum, et juxta illud sculpta sit stella, si in aliqua penna sculpta fuerit, et honestissime gestaveris, in qua regione eris, a tempestate non peribis, et fructus terrae similiter in illa non peribunt » [5].

C'est donc l'aide céleste que demande le possesseur de l'arme. Les légendes qui accompagnent ce bras armé le disent parfois clairement : « Si Deus pro nobis, quis contra nos » [6]. « Dieu mon espérance, l'épée pour ma défance [7] », dit une arme.

Et des armes du XIVe siècle : « Dextera Domini fecit virtutem... ». « Dextera Domini exalavit me » (Ps. 117, 16) [8].

Mais le bras armé rappelle aussi les effroyables présages que l'on voit parfois dans les cieux, précurseurs de guerres et de calamités, armées qui s'entrechoquent, fracas d'armes, caractères en forme d'épée. En 1527, une comète fut visible pendant plusieurs jours, ayant autour d'elle des lances, des piques, des hallebardes, des têtes tranchées. Des comètes ressemblent à des dards, des flèches, des javelots, et annoncent la peste, la guerre [9].

1) *Ibid.*, p. 208.

2) Didron, *Hist. de Dieu*, p. 191, fig. 51. XIIe s ; p. 198.

3) Sittl, *Gebärden der Griechen und Römer*, p. 324 sq. ; Didron, *op. l.*, p. 208 sq. ; Cahier, *Caractéristiques des saints*, s. v. Main divine, p. 533 sq., etc.

4) Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 109, etc.

5) Longinus, *Trinum magicum*, p. 272.

6) *Jahresber. d. bernischen historischen Museums*, III, 1923, p. 36, n° 472, XVIIe-XVIIIe s. Si Dios pro nobis quis contra nos : même légende, p. 34, n° 464 ; 1922, p. 58, n° 405, XVIIIe s. Aussi sur des cloches, des drapeaux, etc.

7) *Ibid.*, p. 39, n° 484, XVIIIe s.

8) Wegeli, *op. l.*, p. 34.

9) Gaffarel, *Curiosités inouyes sur la sculpture talismanique des Persans*, 1637,

Digitized by Google

*
**

Bon nombre de ces signes sont célestes, images réelles du soleil, de la lune, des étoiles, ou leurs symboles astrologiques et magiques. Dès l'antiquité, en couvre les armes d'emblèmes sidéraux qui sont protecteurs [1], et les modernes ne renient pas cette tradition, que favorisent les croyances astrologiques contre lesquelles l'Eglise s'élève en vain [2]; ils recourent comme jadis aux signes des planètes [3], du zodiaque [4], des constellations [5], des décans, qui influencent la destinée humaine [6], défendent contre les maux de tout genre, ici tout spécialement contre les dangers de la guerre et les incertitudes de la chasse. « Horum sigilla sive amuleta sunt vel omnium simul, vel plurium, vel singularum » [7].

4. *Soleil et lune.*

L'emploi talismanique du soleil et de la lune sur les armes, isolés ou associés, remonte à l'époque préhistorique, et c'est en tant que talisman que les disques couvrent les haches, les pointes de lances dès l'âge du bronze, puis à l'âge du fer et ultérieurement; que le croissant lunaire est déjà une amulette à l'âge du bronze [8], sens qu'il possède partout, et qu'il con-

p. 267, 247 sq.; Eraste, *De cometarum significationibus sententia*, Bâle, 1578, etc.

1) Cf. les références données: *Indicateur d'antiquités suisses*, 1921, p. 142 sq.

2) Cf. les textes in Thiers, *op. l.*, I, p. 14, 29, 241 sq., etc. contre le culte du soleil, de la lune, des planètes.

3) Voir plus haut, les images des planètes comme talismans; Wolff, *op. l.*, p. 67; Longinus, *op. l.*, p. 261 sq.

4) Signes du zodiaque comme talismans, Longinus, p. 274, 275, 289 sq.

5) Constellations comme talismans, Longinus, p. 293 sq., 297; ci-dessus, p. 49.

6) Wolff, *op. l.*, p. 51, 54, 62 sq.; Cattan, p. 21 sq.

7) Wolff, p. 67.

8) Jullian, *Les croissants d'or préhistoriques*, Journal des savants, 1911, p. 153 sq.; Verneau, *Rev. des études anciennes*, 1911, p. 195 sq.; Déchelette, *Collection Millon*, p. 269; id., *Manuel d'archéologie préhistorique*, I, p. 893; Deonna, *Les croyances religieuses et superstitieuses de la Genève antérieure au christianisme*, Bull. Institut national genevois, 1917, XLI, p. 303 sq., etc.

Digitized by Google

serve non seulement à l'époque romaine [1], mais encore de nos jours [2]. Le croissant turc lui-même, qui figure précisément sur nos armes, semble être la survivance d'amulettes en forme de croissants, faites avec des défenses et des griffes d'animaux [3].

On pourrait citer de nombreux exemples d'armes ornées de disques et de croissants. Voici, à l'époque de la Tène, une pointe de javelot dans laquelle est découpé le croissant [4]; voici des épées avec le soleil et la lune associés [5]; voici une pointe de lance du IIe siècle de notre ère, [6]; voici, à la Bibliothèque Nationale de Paris, dans la Notitia Dignitatum de l'empire romain (manuscrit du Xe siècle, copie du manuscrit de Spire), un char de guerre dont le cavalier porte une lune entière sur son casque, alors que la tête du cheval est surmontée d'un soleil rayonnant [7]. L'association du soleil et de la lune sur les monuments de la religion antique est bien connue [8], mais elle persiste dans le christianisme, et inspire en particulier les images de Sol et de Luna qui accompagnent les crucifixions [9].

Les croyances modernes ont conservé ce rôle protecteur et spécialement guerrier à ces deux astres. « Quand le soleil est au signe d'Aries, il est fort puissant, cruel; il dépossède les grands seigneurs, et les chasse de leurs états et dignités, et les fait petits. Il est bon pour les affaires de guerre, et pour obtenir victoire sur ses ennemis. Quand il est au signe de Taurus,

1) Cagnat-Chapot, *Manuel d'arch. romaine*, II, 1920, p. 194; amulette de Pettau, *Wienerjahreshefte, Beiblatt*, 1914, XVII, p. 119, fig. 103; sur des bagues, Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées*, p. 73, n° 198, etc.

2) Bellucci, *Parallèles ethnographiques*, 1915, p. 35 sq.

3) Ridgeway, *The origin of the turkish crescent*, Journal of the royal Anthropological Institute, XXXVIII, 1908, p. 241 sq.

4) Déchelette, *Manuel*, II, p. 1145, fig. 478-9.

5) *Ibid.*, p. 1312, fig. 572, 1, 2, 3; Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités*, s. v. Gladius, p. 1605, fig. 3615; S. Reinach, *Catalogue illustré du Musée des antiquités nationales à Saint-Germain*, I, 1917, p. 202.

6) *Altschlesien*, I, 1924, p. 85, fig. 11.

7) *Notitia Dignitatum*, ed. Omont, 1911, pl. 8.

8) *Rev. arch.*, 1921, II, p. 17.

9) Chauvet, *Sol et Luna, notes d'iconographie religieuse*, Bull. et Mémoires de la Soc. arch. et historique de la Charente, 1915; Hautecœur, *Le soleil et la lune dans les crucifixions*, Rev. arch., 1921, II, p. 13 sq.

Digitized by Google

il est pareillement bon pour la guerre, pour victoire, pour faire et commander des saillies, et pour trouver trésors »[1]. Aussi met-on fréquemment son image sur les talismans, comme disque rayonnant, comme figure anthropomorphe : « Soles figura diversimodo reperitur, interdum instar Solis cum radiis circumquaque, aliquando instar hominis sedentis in solio cum capillis sparsis et veste profusa nec non in curru »[2]. Sous l'aspect d'un roi couronné, trônant, tenant un corbeau, avec sous ses pieds le globe surmonté de la croix, il rend invincible, entre autres faveurs qu'il accorde[3].

Quant à la lune, elle est plus spécialement affectée à la chasse, en souvenir d'Artémis, déesse lunaire et chasseresse ; elle tient sous sa dépendance les chasseurs, « homines lunatici »[4]. « Quand elle est au signe d'Aquarius, elle est dame qui aime la chasse, et de grande poursuite, même contre ceux qui s'enfuyent. Quand elle est au signe de Pisces, elle est femme mal en ordre, et n'a soin ni cure de beaux habillements, mais seulement prend son plaisir à la chasse »[5]. Selon Salomon, « hujus imaginis virtus est praebere expeditionem in legionibus », mais elle protège contre de nombreux maux, et accorde des faveurs[6]. Sur les talismans, elle a la forme d'un croissant ou la forme humaine : « Lunae imagines variae sunt, aliquando enim figuratur in propria Lunae figura, cum cornibus, interdum in curru... »[7]

5. *Soleil et lune à visages humains.*

Sur plusieurs armes, le soleil et la lune ont l'apparence d'un disque rayonnant et d'un croissant à visages humains (Soleil, nos 6, 9, 10, 12 ; lune, nos 10, 11, 12). Ce schéma n'est guère

1) Cattan, *La géomance*, p. 22.
2) Longinus, *op. l.*, p. 292 ; Wolff, p. 78.
3) Selon Agrippa, Wolff, p. 79.
4) Etzler, *Isagoge*, p. 167.
5) Cattan, p. 24.
6) Wolff, p. 85 sq.
7) Longinus, p. 292-3 ; Wolff, p. 85.

Digitized by Google

employé par les anciens [1], et n'apparaît avec certitude que dans l'art chrétien, sur les mosaïques [2], les crucifixions [3], et il demeure très longtemps en faveur à cause de sa simplicité même. On peut citer plusieurs amulettes des temps modernes jusqu'à nos jours, associant le soleil et la lune humanisés [4], ou ne montrant que le croissant anthropomorphisé [5].

6. *Soleil, comme cercle centré.*

Le cercle centré (nos 7, 12, 13) est dès l'antiquité le signe du soleil; l'écriture minoenne lui donne ce sens [6], comme les amulettes gréco-romaines [7] et les manuscrits alchimiques, où par suite, il signifie aussi le métal solaire, l'or [8] (fig. 23).

Les cercles centrés sont déjà très nombreux sur les monuments préhistoriques, des âges du bronze et du fer, en particulier sur les haches, les pointes de lances, de flèches, les objets de parure, bracelets, etc., et on ne saurait leur dénier ce sens, pas plus qu'à l'époque romaine, où ils persistent sur divers objets mobiliers, puis dans l'art barbare, qui en a la prédilection [9]. Voici, pour ne citer que peu d'exemples, une hache

1) Plutarque cependant a écrit un traité « Sur le visage qu'on voit dans la lune », qui est le séjour des morts, selon une croyance très ancienne, encore répandue.

M. Bellucci, *Parallèles ethnographiques*, 1915, p. 38, fig. 23, cite une amulette en forme de croissant humain, trouvé dans une tombe de Pérouse, des IIIe-IIe s. av. J.-C.

2) Mosaïque de Jean VII.

3) Hautecœur, *Rev. arch.*, 1921, II, p. 25.

4) Wolff, *op. l.*, pl. VIII, 1.

5) Bellucci, *op. l.*, p. 35 sq., Croissants, fig. 19, 22; Leite de Vasconcellos, *Signum Salomonis*, Lisbonne, 1918, pl. IX, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 115, amulettes portugaises.

6) Evans, *Scripta minoa*, I, 1909, p. 221 n° 109.

7) Delatte, *Etudes sur la magie grecque*, Le Musée belge, 1914, p. 60.

8) Il est vrai que ce signe peut aussi indiquer tout objet rond, l'œuf, les yeux, le ciel, Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, I, p. 114, 118, 120, 122, note 1.

9) On trouvera de nombreux exemples dans mes travaux antérieurs, *Les croyances*, p. 347 sq.; *Rev. hist. des religions*, 1915, LXXII, p. 66; *Rev. des études grecques*, 1918, p. 158, n° 11, etc.

Digitized by Google

(Musée de Genève, I. 148, fig. 21), et une pointe de lance en bronze (Musée de Genève, I. 149, fig. 22) du premier âge du

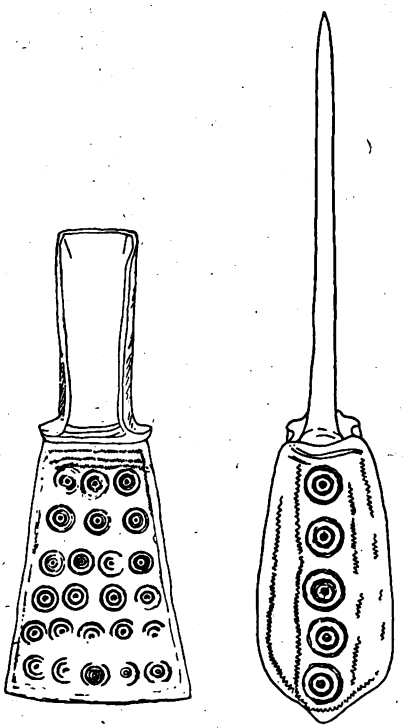


FIG. 21. — Hache en bronze, Ier âge du fer italique. Musée de Genève. I. 148.

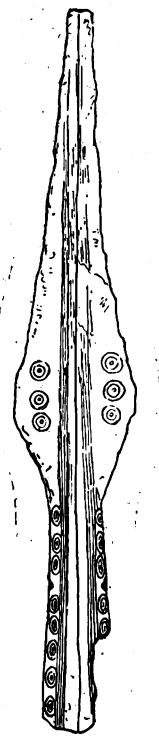


FIG. 22. — Pointe de lance, en bronze. Ier âge du fer italique. Musée de Genève. I. 149.

fer italique [1], puis, à des siècles de distance, une pointe de lance de Lerchenberg, une épée de Neudorf, près de Breslau, du IIe siècle après J.-C. [2].

7. *Petits cercles.*

Faut-il accorder même valeur aux petits cercles qui parsè-

1) *Les croyances*, p. 349, fig. 53.
2) *Altschlesien*, I, 1924, p. 83, fig. 8 ; p. 84, fig. 9.

Digitized by Google

ment les armes, et qu'on trouve déjà dans l'antiquité préhistorique, romaine, puis à l'âge barbare, associés ou non aux cercles centrés, au croissant lunaire [1], et à d'autres motifs célestes ? Seraient-ce des étoiles [2] ? C'est en effet ainsi que les étoiles sont souvent figurées par l'astrologie, la chiromancie, la géomancie. On les trouve sur des amulettes [3], isolés ou réunis les uns aux autres par des traits divers, constituant une écriture mystique, et accompagnant comme ici les planètes. Ce sont aussi des caractères bouletés aux extrémités dans les alphabets cryptographiques, et les talismans éprouvés que sont le pentalpha, l'hexalpha, les croix, etc., terminent volontiers leurs branches par des petits cercles.

8. *Croissants.*

On reconnait des croissants lunaires sur les armes, tantôt représentés par un arc simple, tantôt par un arc à deux courbures ; ils peuvent encadrer le cercle ponctué du soleil (n° 12), rappelant ainsi l'association du soleil et de la lune précédemment signalée.

9. *Etoiles.*

Les étoiles (n° 5, 6, 8, 9, 12) sont aussi dès l'antiquité des talismans, seules ou avec le croissant, sur des bagues [4], des reliefs funéraires, et Virgile mentionne une épée sur laquelle brille une étoile de jaspe [5]. Elles persistent, seules, multiples, avec les images humaines et animales des planètes, et symbolisant les constellations, sur de nombreux talismans modernes [6] ; elles jouent un grand rôle dans les oraisons superstitieu-

1) *Les croyances* p. 347 sq.

2) Rambaldi, *op. l.*, p. 134.

3) Wolff, *pl.* II, IIII, 1, 3, 7, V, 2, VI, 3 ; *Rev. des études grecques*, 1907, p. 378.

4) Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées*, p. 73, n° 198 ; Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, 1917, p. 102, note 8 etc.

5) *Enéide*, IV, 261.

6) Wolff, pl. VIII, 4, 6, 7 ; IIII, 4 (avec le Lion), 10 (avec Mercure), pl. III, 4 (avec le soleil), 5 (avec Vénus), 3 (avec Mars), etc.

Digitized by Google

ses, dans les maléfices [1]. Les armuriers les emploient comme marques avec bien d'autres signes célestes de valeur protectrice, et voici que huit étoiles disposées en croix, sur un glaive de justice du Valais [2], au XVI[e] siècle, rappellent la croix lumineuse du christianisme, constellée d'étoiles, « crux splendidior cunctis astris » [3].

10. *Petits traits parallèles.*

Ces petits traits parallèles, (n[os] 5, 8, 9, 10, 13; fig. 24, 1, 14), placés au hasard semble-t-il, parfois unis aux cercles, ont sans

FIG. 23. — Signes astrologiques et alchimiques des planètes.
De gauche à droite : Saturne, plomb.
Jupiter, étain.
Mars, fer.
Soleil, or.
Vénus, cuivre.
Mercure.
Lune, argent.

doute aussi une valeur astrologique que nous ne pouvons préciser ; nous noterons qu'on les trouve déjà, souvent aussi associés aux cercles, sur les documents magiques de l'antiquité [4]. Et les voici sur des armes carolingiennes (fig. 24, n° 14) [5].

11. *Cercle surmonté d'une croix.*

C'est (n° 8, 13, 14) le signe astrologique habituel de la planète Vénus, dont le métal est l'airain, le cuivre (fig. 23). C'est aussi, dans des textes alchimiques anciens, le symbole du feu,

1) Thiers, *op. l.*, I, p. 137, n° 2, 138, n° 4.
2) Musée de Genève, B 177.
3) Mosaïque du Mausolée de Galla Placidia, Ravenne, V[e] s. etc.
4) Delatte, *op. l.*, p. 64, 71, 73, n° 16, 18, 18 b.
5) Wegeli, *op. l.*, p. 12, fig. 3.

Digitized by Google

du soleil [1]. C'est celui de Melchuth, qui, selon le juif Abraham,

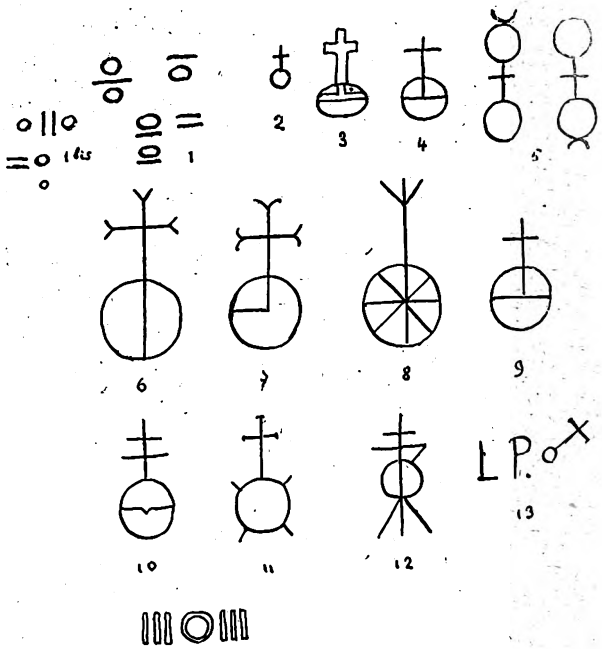


FIG. 24.

1. Delatte, *Etudes sur la magie grecque*, Musée Belge, 1914, p. 64, 71, 73, n° 16.
1 bis, N° 8.
2. N° 8, 13, 14.
3. Sur une amulette, Wolff, pl. VIII, 1.
4. Signe de Melchuth, Eliphas Levi, *La clef des grands mystères*, 1861, pl. p. 409.
5. Signes alchimiques, les deux aspects du cuivre, *ibid.*, pl. p. 408, 426.
6. Sur une épée à deux mains, XVI[e] s., *Jahr. d. bernischen historischen Museums*, 1920, p. 156, n° 189.
7. *Ibid.*, p. 165, n° 211.
8. Sur un glaive de justice, XVI[e] s., Musée de Genève, B. 186.
9. Armoiries de Monthoux, Galiffe, *Armorial genevois*, 1[e] éd., pl. 19; 2[e] éd., pl. 15.
10. Armoiries Du Nant.; sceau de 1519, *ibid.*, 1[e] éd., pl. 22; 2[e] éd., pl. 17.
11. Armoiries Le Fort, *ibid.*, 2[e] éd., pl. 23.
12. Sur une dalle funéraire, Musée de Genève, collections lapidaires, n° 131, XVI[e] s.
13. Tatouage portugais, Leite de Vasconcellos, *Signum Salomonis*, pl. XIII, 136.
14. Sur une arme carolingienne, Wegeli, *op. l.*, p. 12, fig. 3.

1) Berthelot, *La chimie au moyen-âge*, II, p. 121; *Rev. des études grecques*, 1918, p. 160.

Digitized by Google

vivant à la fin du XIVe siècle [1], est « l'☾ des sages, l'▽ philosophique, l'△ d'☉, la femelle du serviteur rouge » ; autrement dit : « la femme métallique, l'argent des sages, le champ dans lequel ils doivent jeter leurs semences, celle des minéraux occultes, c'est-à-dire l'eau d'or » [2]. Avec ceux des autres planètes, ce signe orne divers talismans [3], car Vénus a une influence protectrice sur la destinée humaine [4], et se plait parfois à la guerre [5], comme dans l'antiquité elle s'unissait à Mars.

Il semble qu'il faut rattacher à ce signe des variantes où le globe peut être traversé par une barre verticale, horizontale, en diamètre ou en rayon, dont nous donnons divers exemples sur la figure 24. On peut se demander parfois s'il ne s'agit pas alors du globe du monde, surmonté de la croix, que Dieu tient en main dans l'iconographie chrétienne [6], l'ayant emprunté aux empereurs romains et aux dieux du paganisme, mais qu'il accorde aussi à leur successeur moderne, Sol, qui figure ainsi sur des amulettes [7].

Ces combinaisons de la croix et du globe paraissent sur des armes [8], des pierres tombales du XVIe siècle, des marques de propriété, des armoiries des XVI-XVIIIe siècles, monuments dont les auteurs puisent aux mêmes sources, astrologiques et protectrices, et confondent magie et religion. On les rencontre jusqu'à nos jours, par exemple sur des tatouages portugais [9].

12. *Triangle surmonté d'une croix.*

La croix s'associe avec bien d'autres motifs géométriques

1) Jacob, *Curiosités des sciences occultes*, 1862, p. 33.
2) Eliphas Lévi, *La clef des grands mystères*, p. 409, pl.
3) Wolff, pl. III, 1, 5 ; VIII, 1.
4) *Ibid.*, p. 82.
5) Voir plus haut, p. 50.
6) Didron, *Hist. de Dieu*, p. 227, 321, 586, 596, 597, etc.
7) Wolff, pl. VIII, 1 ; p. 79 ; cf. plus haut le talisman à l'image de Sol trônant, p. 62.
8) Ex. Epée à deux mains du XVIe s. Berne, *Jahresber.*, 1920, p. 168, n° 217.
9) Leite de Vasconcellos, *Signum Salomonis*, pl. XX, 136.

Digitized by Google

de sens talismanique. Le triangle surmonté d'une croix (n° 14), est recommandé par une formule protectrice [1], et on le trouve en effet sur des amulettes [2], parmi les « caractères » [3], comme signes de chiromancie, marques de maisons, symboles funéraires, et jusque sur les tatouages portugais contemporains [4]. Nous réunissons sur la figure 25 quelques exemples empruntés à diverses époques.

Est-ce un signe astrologique, alchimique ? En alchimie, ▽ est l'eau, et △ ⅄ le feu [5] ; les « caractères » planétaires donnent un grand nombre de motifs dérivés du triangle, et la figure 25 en montre quelques exemples. Mais on connaît aussi le sens talismanique du triangle et de ses dérivés, qui remonte à l'antiquité préhistorique et se maintient ultérieurement, et on a mentionné des monuments [6], entre autres des armes, où il paraît. Voici encore une pointe de lance du IIe siècle de notre ère, qui unit au triangle le cercle ponctué du soleil, et le croissant lunaire [7].

13. *Losange et carré.*

On remarque sur nos armes des carrés ou des losanges, parfois avec boucles les transformant en une sorte de lettre (nos 7, 12, 14). On a signalé ailleurs la valeur talismanique du carré et du losange, dès l'antiquité [8], que l'on relève sur des amulettes anciennes [9], sur des armes préhistoriques, romai-

1) Rambaldi, *op. l.*, p. 137, n° 1.

2) Grand pentacle, Eliphas Levi, *La clef des grands mystères*, pl. p. 77.

3) Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, 6e éd., p. 135, s. v. caractères.

4) Leite de Vasconcellos, *op. l.*, pl. XII, 136, 1883.

5) Eliphas Levi, *op. l.*, p. 409, 416, 425, 427, 429, 431, 436, etc., signe de l'eau ; p. 409, 425, 430, 432, 410, 413, 421, 434, 435, etc., signe du feu ; de Mély, *Virga aurea*, pl. 3. Signes des quatre éléments : △ feu, ▽ eau, ⅄ air ⊖ terre.

6) Deonna, *Les croyances*, p. 382 sq.

7) *Altschlesien*, I, 1924, p. 85, fig. 11.

8) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1921, p. 147 sq., référ. ; *ibid.*, 1920, *Le missorium de Valentinien*, p. 198 ; *Rev. hist. des religions*, 1915, LXXII, p. 63 ; Deonna, *Les croyances*, p. 384 ; *Rev. des études grecques*, 1918, p. 158, n° 16-7 Eisler, in Rambaldi, p. 134.

9) Delatte, *op. l.*, p. 73, n° 8, p. 60.

Digitized by Google

nes, barbares. Ces motifs sont usités dans les notations alchi-

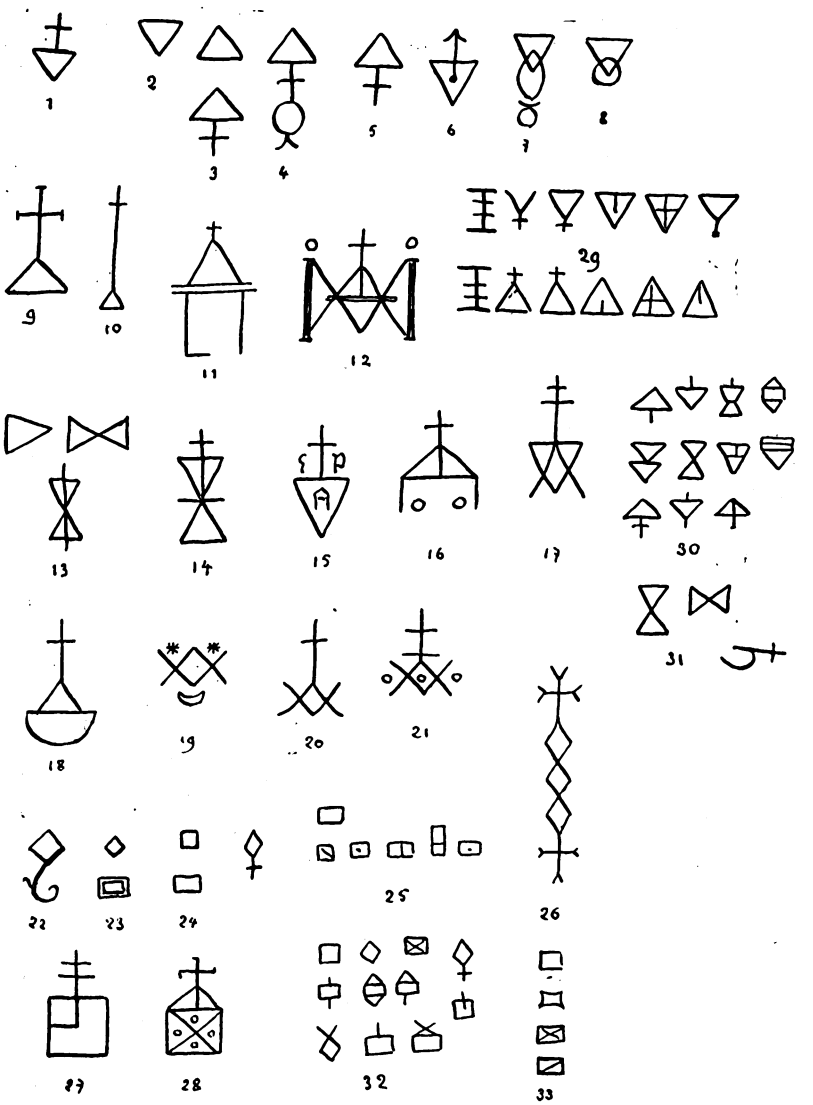


FIG. 25.

1. N° 14.
2. Signe alchimique de l'eau. Cf. Eliphas Levi, *l. c.*
3. Signe alchimique du feu, *ibid.*

Digitized by Google

4. L'eau mercurielle, signes de l'eau et du mercure, *ibid.*, p. 444.
5. Sur le pentacle, *ibid.*, pl. p. 77.
6. Caractère magique, Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, 6e éd., p. 135, s. v. Caractères.
7-8. Sur des talismans, Wolf, pl. II, III, 1; caractère de l'ange planétaire Anaël, *Virga aurea*, pl. 4.
9. Tatouage portugais, Leite de Vasconcellos. *Signum Salomonis*, pl. XII, n° 136, avec la date 1883.
10. *Ibid.*, pl. XVI, 183, associé au pentalpha.
11. Signe de chiromancie, Indagine, *Chiromantia*. 1531, p. 59, fig.
12. Caractère à employer contre les diablesses Astarté, Lilith et Nahema, Eliphas Levi, *La clef des grands mystères*, 1861, pl. p. 398.
13. Marques de tailleurs de pierre, cathédrale St. Pierre. Genève, Martin, *Saint Pierre, ancienne cathédrale de Genève*, pl. XLV.
14. Sur une dalle funéraire du XVIe s. Genève, collections lapidaires, n° 526.
15. *Ibid.*, n° 573.
16. *Ibid.*, n° 103.
17. Clef de voûte d'une maison au Molard, Genève, démolie en 1889, marque de Jean du Villard, avec la date 1576, *Bull. Soc. Hist. de Genève*, I, 1892-7, pl. II, 2, p. 159.
18. Sur une dalle funéraire, Genève, collections lapidaires, n° 244.
19. Armoiries Rigaud, cachet de 1617, Genève, Galiffe, *Armorial genevois*, 1e éd. pl. 35.
20. Sur une dalle funéraire, Genève, collections lapidaires, n° 39.
21. Armoiries Donzel, et marque de maison, 1610, Galiffe, *op. l.*, pl. 12.
22. N° 13.
23. N° 7, 12, 14.
24. Signes alchimiques, Eliphas Levi, *op. l.*, p. 77, pl. (grand pentacle); p. 416, 436.
25. Signes magiques antiques, Delatte, *Etudes sur la magie grecque*, Musée belge, 1914, p. 60, 73, n° 8.
26. Sur une arme du XVIe siècle, *Jahrb. d. bernischen historischen Museums*, 1921, p. 11, n° 230.
27. Sur une pierre de 1610, Genève, collections lapidaires, n° 83.
28. Armoiries Pertemps, cachets de 1542 et 1692, Galiffe, *op. l.*, p. 21.
29. De Mely, *Virga Aurea*, pl. 3.
30. Caractères planétaires. *ibid.*, p. 4.
31. Caractères cryptographiques. des alphabets Virgilianum, Saracenum, *ibid.*, pl. 2.
32. Caractères planétaires, *ibid.*, p. 4.
33. Caractères cryptographiques, alphabets divers, *ibid.*, pl. 1, 2.

miques [1], dans les alphabets cryptographiques [2]. Ils ne sont

1) Eliphas Levi, *op. l.*, p. 77, 436, 416.
2) De Mély, *Virga aurea*, pl.; *Rev. arch.*, 1921, II, p. 44, fig. 5.

Digitized by Google

pas rares sur les armes, par exemple sur le pommeau d'une dague du XIIIe siècle au Musée de Genève (n° 1), ou, associés à la croix, sur une épée à deux mains du XVIe siècle [1]; comme marques de maisons, emblèmes funéraires, armoiries, etc.

*
**

Sur les mêmes séries de monuments, armes, amulettes, marques de maisons, armoiries, dalles tombales, etc., d'autres signes apparentés aux précédents ont assurément un sens prophylactique analogue. N'est-il pas curieux de retrouver l'hexagramme, si connu de la magie et de la prophylaxie antique et moderne [2], jusque sur un sabre du XIXe siècle, à la marque d' « Isaac Camrbell, & Co, St. James's St. London » (Musée de Genève, n° 1705)? Car l'hexagramme, et son voisin le pentagrame ou pentalpha [3], assurent la victoire à ceux qui les portent : « pentalpha, quod voce ὑγεία notum, olim pro victoria reportanda militibus usitatum fuit [4] ». Les modernes ont fait, on le sait, un grand emploi superstitieux de ces signes : « postea vero in superstitiosum et illicitum abusum tractum sit, uti etiam hodie illud in multis Tilsemis et superstitiosis amuletis signatum conspicitur [5] ». Pendant des siècles, hexalpha et pentalpha, hérités de l'antiquité, et unis ou non à la croix, à des symboles astrologiques, se rencontrent partout, sur les meubles de la région de Carcassonne dès la fin du XIIe siècle [6], les fers à gaufres des XVI-XVIIe siècles [7], les bagues, les armoi-

1) *Jahresber. d. bernischen histor. Museums*, 1921, p. 11, n° 230.

2) Leite de Vasconcellos, *Signum Salomonis*, 1918, p. 53 sq., ex ; Wolff, pl. III, 1 ; VI, 1 ; Bellucci, *Parallèles ethnographiques*, 1915, p. 48, etc.

3) Sur le pentalpha dans l'antiquité et les temps modernes, Leite de Vasconcellos, *op. l.*, avec très grand nombre d'exemples jusqu'à nos jours ; Perdrizet et Lefebvre, *Les graffiti grecs du Memnonium d'Abydos*, 1919, p. 557 ; Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris*, 1922, p. 35; Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, II, p. 332 sq. ; I, p. 302 sq. ; Deonna, *Indicateur d'antiquité suisses*, 1919, p. 95, référ.

4) Wolff, p. 452.

5) *Ibid.*, 658.

6) *Bull. Soc. nationale antiquaires de France*, 1922, p. 303.

7) Ex. Musée historique de Bâle.

Digitized by Google

ries, les dalles funéraires, les marques de marchands, de maisons, de maçons [1], jusque dans les tatouages contemporains [2], et comme enseigne du restaurant « Zum Blumenrain » à Bâle (1923)!

C'est dans ce sens qu'il faut interpréter un grand nombre de marques de fabrique et de motifs ornementaux des anciennes armes, y voyant une intention talismanique, un désir de choisir surtout les thèmes qui peuvent être secourables, en même temps qu'ils décorent ou servent de marques. Ce sont les signes

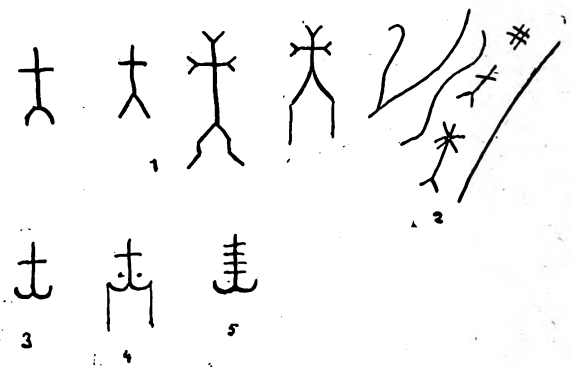


FIG. 26.

1. Sur des épées du XVI[e] s. *Jahresber. d. bernischen historischen Museums in Bern*, 1920, p. 166, n° 213; p. 151, n° 178; p. 155, n° 1921, p. 110, n° 227.
2. Signes de chiromancie, Indagine, *Chiromantia*, 1531, p. 35, fig.
3. Epée, Musée de Genève, n° 1865. D'un côté : EN ALEMANIA, de l'autre ENRIQUE COEL; B 323, XVI[e] s.; B 533.
4. Musée de Genève, B. 193. Epée à une main et demie, XVI[e] s.
5. Epée. Musée de Genève, B 1246. EN TOLEDO.

astrologiques et prophylactiques, souvent d'une origine très reculée, qui inspirent les armuriers, les particuliers à la recherche de marques de maisons, de commerce, qu'ils placent aussi sur leurs armoiries [3] et sur leurs tombes. Tel est le cas

1) Naef, *Chillon*, I, 1908, p. 109, fig. 99.
2) Leite de Vasconcellos, *op. l.*, pl.
3) On sait que beaucoup d'armoiries ne sont que des marques de maisons héraldisées.

Digitized by Google

pour la croix pattée, bouletée, cantonnée de points, d'entrelacs, thèmes fréquents sur ces monuments et sur les armes des XVI-XVII[e] siècles [1] (fig. 26).

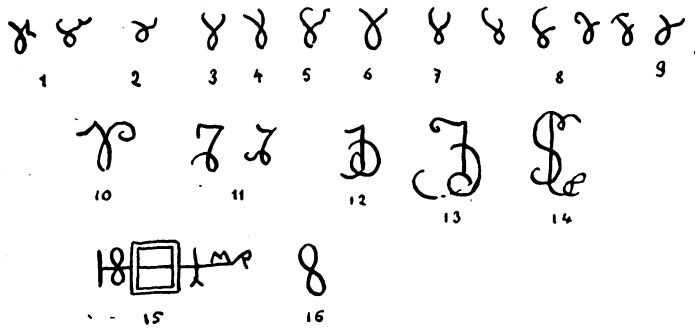


FIG. 27.

1. N° 5,
2-4. N° 9.
5. Sur des amulettes. *Rev. des études grecques*, 1908, p. 365, 376, n° 20.
6. Signe de l'écriture minoenne, Evans, *Scripta minoa*, I, 1909, p. 230, n° 138.
7. Signe alchimique du soufre, Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, I, p. 103.
8. Caractères d'alphabets magiques, *ibid.*, p. 156.
9. Caractères d'alphabet cryptographique, *Rev. arch.*, 1921, II, p. 45, fig. 5; *Virga Aurea*, passim.
10. N° 13.
11. Signe astrologique du Capricorne, sur des talismans. Wolff, pl. II, etc.
12. N° 5.
13. N° 9.
14. N° 7, 12.
15. Sur une amulette, Wolff, pl. III, 1; caractère de l'ange planétaire Gabriel, *Virga Aurea*, pl. 4.
16. Caractère magique. Collin de Plancy, *op. l.*, p. 135, s. v. Caractères.

14. *Autres signes planétaires et zodiacaux.*

La flèche (n[os] 7, 12) est celle du Sagittaire. Prolongeant un cercle (n° 14) elle est le signe de Mars, le fer, dont on connait

1) Sur ces motifs, et leur filiation, cf. mon mémoire *le Soleil dans les armoiries de Genève*, Rev. hist. 1915, LXXII, p. 70 sq., fig. 34 sq.; croix bouletée sur des armes des XI-XII[e] s. Wegeli, *op. l.* p. 14, fig. 5, p. 15, fig. 6.

Digitized by Google

le rôle guerrier; le cercle avec la croix et le croissant, est celui de Mercure (n° 14).

Il est plus difficile de préciser le sens d'autres éléments. Cette boucle (fig. 27, 1-9), est-elle celle du Bélier, symbole de Vita [1] ? des talismans, des alphabets magiques et cryptographiques [2], la notation alchimique du souffre, des caractères, des écritures égyptienne et minoenne, fournissent des tracés analogues, susceptibles de significations variées.

Faut-il voir dans cet autre signe (fig. 27, 10-13) celui du Capricorne [3] ? C'est en effet un talisman contre les ennemis: « in praelio quoque nullus inimicus, quam etiam fortis fuerit, tibi resistere possit » [4] ; gravée sur une pierre précieuse et enchassée dans un anneau d'argent, la figure du Capricorne rend l'homme invulnérable [5].

15. *L'entrelacs, le signe en 8.*

Plusieurs armes montrent le motif de l'entrelacs [6] et du 8, parfois lié à l'S et à d'autres signes (n° 7, 12, fig. 27, 14-16) [7].

Le ∞ peut avoir divers sens; dans les alphabets cryptographiques, il répond à des lettres [8]; à Rome, il avait la valeur numérale 1000 [9]. C'est le signe algébrique de l'infini, et l'on peut croire que les mathématiciens ont pris cet emblème au

1) *Clavicules de Salomon*; cf. *Geschichte der menschlichen Narrheit*, VI, 1788, p. 444.

2) De Mély, *Virga Aurea*, passim; *Rev. arch.*, 1921, II.

3) Rambaldi, p. 136.

4) Longinus, *Trinum magicum*, p. 274.

5) *Traité des talismans*, 1671, p. 95; cf. Jacob, *Curiosités des sciences occultes*, p. 128.

6) Sur des armes carolingiennes, Wegeli, *op. l.*, p. 12, fig.; *Jahresber. d. bernischen historischen Museums*, 1922, p. 41, n° 326, XVII[e] s. etc.

7) Sur le n° 12 (Rambaldi, p. 122, fig. 2), il ne faut pas voir à côté du S le signe du Taureau, symbole de Lucrum (*Clavicules de Salomon*; cf. *Geschichte der menschlichen Narrheit*, VI, 1788, p. 444), mais, comme sur le n° 7, le 8 dont la partie inférieure est effacée, et qui est associé à l'S.

8) *Rev. arch.*, 1921, II, p. 44-5, fig.; Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, I, p. 156, fig. 29; de Mély, *Virga aurea*.

9) *Rev. des études grecques*, 1918, p. 152, référ.; Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, s. v. Chiffres, p. 1339

Digitized by Google

passé, peut-être à l'astrologie ; les notations algébriques en effet ne commencent à être fixées qu'à la fin du XV^e^ siècle [1]. Mais le ∞ est aussi employé par les talismans et les caractères [2], et c'est une « lettre divine » [3].

A plus d'une reprise nous avons montré le sens talismanique de l'entrelacs et du signe 8, qui se rattachent aux mêmes motifs si fréquents, de l'antiquité, entrelacs, torsade, tresse, 8, symboles de l'infini et sans doute nœud gordien [4].

16. *Lettres, « caractères ».*

Plusieurs signes ressemblent à des lettres de l'alphabet, plus ou moins reconnaissables. De l'antiquité à nos jours, les lettres jouent en effet un grand rôle dans la mystique, la magie, la symbolique [5].

Leur efficacité est d'autant plus grande qu'elles sont inconnues ou incompréhensibles, empruntées à des langues étrangères, « caractères hébraïques, samaritains, arabes, grecs, et latins [6] » que réprouvent les ecclésiastiques, et qui, malgré eux, continuent à couvrir tant d'amulettes. C'est pourquoi des let-

1) *De l'origine des signes employés dans le calcul algébrique.* Rev. scientifique, 1880, 18, p. 855-6 ; de Morgan, *Philosophical Magazine*, 4^e^ série, XX, 1842, p. 13-5, 230 ; Léonard de Vinci emploie pour la première fois les signes + et — auxquels il n'attache pas encore la même idée précise que nous ; les autres signes sont ultérieurs.

2) Wolff, pl. III, 1 ; Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, s. v. Caractères, p. 135.

3) De Mély, *Virga aurea.*

4) *Le nœud gordien*, Rev. des études grecques 1918, p. 39 sq., 152 ; *Indicateur d'antiquités suisses*, 1921, p. 146.

5) Heinewetter, *Würfel und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien*, 1912 ; Dieterich, *ABC Denkmäler*, Rhein. Mus., LVI, p. 100 sq. ; Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Zodiacus, p. 1059, note 9, référ. ; *Indicateur d'antiquités suisses*, 1921, p. 194, référ. ; *Rev. des études grecques*, 1918, p. 159 et note 2, référ. ; Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, 1922 ; sur des monnaies du moyen-âge, Friedensburg, *Die Symbolik der Mittelaltermünzen*, 1913, Berlin ; sur les vêtements, *Dict. des ant.*, s. v. Segmentum, p. 1174 ; lettres dans la divination, Jacob, *Curiosités des sciences occultes*, p. 322-3 ; chez les Arabes, Casanova, *Alphabets magiques arabes*, Journal asiatique, 1921, p. 41 ; 1922, p. 250 sq., etc.

6) Thiers, *op. l.*, I. p. 301.

Digitized by Google

tres et des mots, souvent dénaturés par maladresse, étourderie, ignorance du graveur, peuvent l'être parfois volontairement, pour accentuer leur puissance cachée. Même les légendes latines et françaises, sur les armes, arrivent à être déformées en des mots incohérents : VINI VIVI procède-t-il de Veni, vidi, vici [1]; IN MINI, de JHS. MARIA [2]? Que de graphies fantaisistes, dans cette simple légende gravée sur tant d'armes des XVII^e^-XVIII^e^ siècles : Vincere aut mori [3]! De là ces lettres enjolivées par des jambages, des boucles adventices, comme déjà les « lettres éphésiennes » de l'antiquité, ou « billebarées », c'est-à-dire traversées de barres [4], ligaturées, etc. [5]. Ce sont ces « caractères » dont on fait tant de cas en magie et en superstition [6], que l'Eglise condamne [7], estimant avec raison « qu'il y a superstition à employer des mots, des lettres d'origine étrangère, d'aspect barbare, de sens inconnu, déformés à plaisir par l'ignorance et la crédulité ». « Characteras, notas, aut literas tractu temporis male intellectas » [8].

Les théologiens affirment d'un commun accord qu'il y a superstition, « si les noms ou caractères dont on se sert sont inconnus ou obscurs, tels que ceux que l'on trouve dans les brevets » [9]; si l'on emploie des mots « en une langue qui nous est inconnue » [10]. « Un des signes les plus évidents auxquels on peut reconnaître qu'une pratique est superstitieuse, c'est lorsque, pour produire certains effets, on se sert de caractères obscurs, de mots ridicules ou inconnus, et dont on ne sait pas la nature » [11]. En effet, « Jean Pic, prince de la Mirandole, écrit

1) Berne, *Jahresber.*, 1922, p. 49, n° 360, 361, 364; III, 1923, p. 34, n° 463, etc.
2) Voir plus haut, p. 39, note 4.
3) Voir plus haut, p. 56.
4) Les statuts synodaux de l'évêque de Saint-Malo s'élèvent contre les talismans « avec des lettres et figures inertes et billebarées, ou des noms barbares, inusités et inconnus ». Thiers, *op. l.*, I, p. 55, 312.
5) Ex. Wolff, pl. II, III sq.
6) On en verra un grand nombre in de Mély, *Virga aurea*, etc.
7) On trouvera les textes in Thiers, *op. l.*, I.
8) Wolff, p. 89, 658.
9) Thiers, *op. l.*, I, p. 85.
10) *Ibid.*, p. 84.
11) *Ibid.*, I, p. 309-313, 427, 366 sq., 301, 42.

Digitized by Google

que les mots barbares et non entendus ont plus de puissance en la magie que ceux qui sont entendus [1] ».

Cependant ces signes ont un sens ésotérique; ils ne valent pas tant par eux-mêmes, que par les notions dont ils sont les symboles. Le plus souvent il existe une correspondance astrologique. « Qui intelligit quomodo characteres habent communitatem suam ex radiis coelestium » [2]. « Les modernes... veulent que tout ce qu'ils font par caractères, figures et nombres, provienne de la vertu que d'autres figures plus sublimes leur communiquent au moyen de certaine sympathie naturelle, et qui conjoint étroitement ces figures entre elles [3] ». Les anciens attribuent déjà les lettres de l'alphabet aux signes du Zodiaque [4], mettent les voyelles en relation avec les planètes, leur chant répondant à l'harmonie des sphères [5]. Les modernes ont conservé ce principe. Ils savent que les lettres hébraïques représentent les étoiles, et que parfois on voit celles-ci s'assembler dans les cieux en forme de lettres [6]. Idée éternelle, qui reparaît dans la pensée de nos poètes contemporains :

> Tu vis, sans même avoir épelé la première
> Des constellations, sombre alphabet qui luit
> Et tremble sur la page immense de la nuit...
> Les constellations, sombres lettres de feu [7]...
> Et dans l'immensité ces sept lettres tombèrent,
> Et ce sont...
> Les sept astres géants du noir septentrion... [8]

Nous avons vu l'α et l'ω, qui dans la symbolique chrétienne représentent Jésus, commencement et fin de toute chose, sur

1) *Ibid.*, I, p. 192.
2) Longinus, *Trinum magicum*, p. 377.
3) Delrio, *Les controverses et recherches magiques*, éd. Paris, 1611, p. 26.
4) Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Zodiacus, p. 1059.
5) Ruelle, Le *chant des sept voyelles*, Rev. des études grecques, 1889, p. 33, 393; Roscher, *Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, s. v. Planeten Delatte, *Etudes sur la magie grecque*. Le Musée belge, 1917, p. 47, etc.
6) Gaffarel, *Curiosités inouyes sur la sculpture talismanique des Persans*, p. 280 sq., 289 sq.
7) Victor Hugo, *Ce que dit la bouche d'ombre*.
8) Id., *Nomen, numen, lumen*.

Digitized by Google

un couteau de chasse du XVIIIe siècle (n° 4) [1], avec en plus la lettre médiane de l'alphabet grec, μ, indiquant qu'il est aussi le milieu, le centre du monde [2]. N'est-ce pas pour cette raison que Dieu, le créateur, tient dans l'iconographie chrétienne un livre, sur lequel sont inscrites les lettres de l'alphabet, pour attester qu'elles viennent de lui et qu'elles sont divines? [3]

Mais voici « le V fatal, fourche typhonienne, caractère de l'enfer » [4]! Comment énumérer les rêveries subtiles qu'entraîne la mystique des lettres, leur correspondance avec le monde, l'homme, les animaux, les plantes, avec les nombres, que l'on retrouve partout, jusque dans les lignes de la main [5], et que décrivent savamment de nombreux auteurs [6]?

Déterminer l'origine et le sens de ces caractères est fort difficile, et les sources auxquelles il faut recourir sont nombreuses, souvent contradictoires. Il faut tenir aussi compte des alphabets magiques, fréquents au moyen-âge, qui multiplient à plaisir les caractères étranges [7].

Il se peut que, sur de nombreux talismans, des caractères soient empruntés aux alphabets cryptographiques, tels que ceux que le Frère Bonaventure Hepburne (1573-1621) énumère, au nombre de 72, dans la *Virga Aurea* qu'il fit graver pour le pape Paul V au début du XVIIe siècle, et qui mêlent les caractères grecs, hébreux, latins, arabes, hiéroglyphiques, samaritains, etc., aux tracés purement arbitraires. M. de Mély en a montré l'intérêt, non seulement pour la lecture de formules talismaniques considérées comme privées de sens, mais pour celle d'inscriptions peintes sur les toiles des primitifs [8].

1) Wegeli, *op. l.*, p. 32.
2) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1921, p. 195.
3) Didron, *Hist. de Dieu*, p. 602, note 2.
4) Eliphas Levis, *op. l.*, p. 163.
5) Cf. Jacob, *Curiosités des sciences occultes*, p. 229-30.
6) *Ibid.*, p. 322-3.
7) Ex. dans des textes alchimiques, Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, I, p. 151, fig. 29; de Mély, *Rev. arch.* 1921, II, p. 43 sq.; id., La *Virga Aurea*, pl.
8) De Mély, *Sur les inscriptions cryptographiques dans les tableaux primitifs*,

Digitized by Google

Les alphabets magiques de l'antiquité, incompréhensibles pour nous, ont pu avoir une même valeur cryptographique ; nous n'en possèdons plus la clef, mais une inscription en doubles caractères peut-être permettra quelque jour de les déchiffrer, comme M. de Mély l'a fait pour les cryptogrammes du moyen-âge [1].

Et rappelons que beaucoup de prétendues lettres sont des signes talismaniques sans rapport avec un alphabet, ce qui est le cas pour beaucoup de dits « monogrammes » sur les bagues du début du christianisme [2].

La vertu de certains talismans réside dans l'emploi de lettres, sans qu'on puisse le plus souvent dire la raison de leur choix. Les modernes ont hérité de Pline cette recette : que, pour guérir la chassie des yeux, il faut porter un billet sur lequel sont écrites les deux lettres grecques P. A [3]. Ils savent qu'on peut « empêcher qu'on ne lie les criminels et qu'on ne les retienne en prison, pourvu qu'ils ayent certaines lettres « de liberté » dont parle le vénérable Bède dans son histoire d'Angleterre, et qu'il appelle « litteras solutorias » [4] ; qu'il faut « écrire sur... ces lettres p. g. e. b. a. x. x. C. p. p. p. p et n, et les donner à porter à ceux qui saignent, pour les porter sur leur tête, afin d'étancher le sang qui coule de diverses parties de leur corps » [5] ; qu'on peut « ouvrir une serrure sans clef en écrivant sur un billet ces caractères †† F. A. P. H. R. G. (A. P. H. Q), en mettant ce billet dans un linge neuf, en le posant ensuite sur un autel où il doit être pendant neuf

Bull. Soc. Nationale Antiquaires de France, 1919, 21 mai ; id., *L'anneau d'Ulger et les inscriptions cryptographiques du moyen-âge*, ibid., 1916 ; id., Le *rétable de l'Agneau des van Eyck et les pierres gravées talismaniques*, Rev. arch., 1921, II, p. 33 sq. ; id., *La Virga Aurea*, 1922 ; id., *Les Van Eyck et les inscriptions hébraïques de l'Agneau*, Bull. Soc. Nationale Antiquaires de France, 1920.

1) Delatte, *op. l.*, p. 72.

2) Deonna, *Rev. des études grecques*, 1918, p. 154 sq.

3) Thiers, *op. l.*, I, p. 427 ; Gaffarel, *Curiosités inouyes sur la sculpture talismanique des Persans*, 1637, p. 149.

4) Thiers, *op. l.*, I, p. 365-6.

5) *Ibid.*, I, p. 357.

Digitized by Google

jours, et enfin en l'approchant de la serrure » [1] ; qu'on peut charmer les armes à feu et les empêcher de tirer « en portant sur soi ces lettres écrites dans un billet enveloppé d'un linge neuf, après qu'elles auront été neuf jours sur un autel : ☥☥ f. a. p. h. p. q. (a. h. q), etc. » [2]. On trouve en effet fréquemment des lettres isolées ou groupées, sur les talismans [3], comme sur les armes [4].

17. *Caractères hébraïques.*

On a déjà signalé une longue inscription en hébreu, sans signification apparente, unie à des lettres grecques et latines, sur un couteau de chasse du XVIII[e] siècle (n° 4). Une épée du XVIII[e] siècle, au Musée de Berne (n° 11) paraît présenter aussi des lettres hébraïques, associées à d'autres signes et à des chiffres. M. Wegeli y lit la date 1757. Nous ne pensons pas que l'on puisse reconnaître des chiffres dans les tracés qu'il utilise à l'intérieur des grands caractères; ce sont, comme le reste du décor, des signes astrologiques, talismaniques, l'ornementation comportant des lettres hébraïques, le triple S, les signes en E et en C, les chiffres 1 et 2, motifs dont on examine plus loin la valeur. On sait que les amulettes avec des mots ou des lettres hébreux mêlés à d'autres langues et à des signes divers, ne sont pas rares [5], tantôt incompréhensibles, tantôt susceptibles de traduction [6].

18. *Lettre K.*

Un signe en forme de K (n° 8, 10, 14; fig. 28, 1-2), paraît

1) *Ibid.*, I, p. 362.

2) *Ibid.*, I, p. 376, n° 7 ; on notera que c'est la même recette que pour ouvrir une serrure.

3) Ex. Wolff, pl. VIII, I (soleil, lune, signes planétaires de Vénus, Mars, cœurs, lettres R. D. L. I, etc.

4) Lettres sur des armes, Wegeli, *op. l.*, passim; on rencontre souvent les mêmes groupements, intercalés dans le corps de mots, NED, DIC, *ibid.*, p. 24 sq., aux XII[e]-XIV[e] s.

5) Wolff, pl. I, I, etc ; de Mély, *La Virga aurea*, etc.

6) Cf. les travaux de M. de Mély cités plus haut.

Digitized by Google

déjà parmi les caractères magiques de l'antiquité [1]; plus tard on le trouve dans les alphabets cryptographiques et les lettres astrologiques [2]. K, disent les cabbalistes, signifie le glorieux [3]. Que cette lettre ait encore de nos jours un sens mystique, c'est ce dont témoigne une curieuse gravure reproduite en 1817 par la pythonisse Mademoiselle Lenormand, dans son fatras intitulé « Les oracles sibyllins ou la suite des souvenirs prophétiques » [4], gravure qui selon elle, « remonte à 1622 et

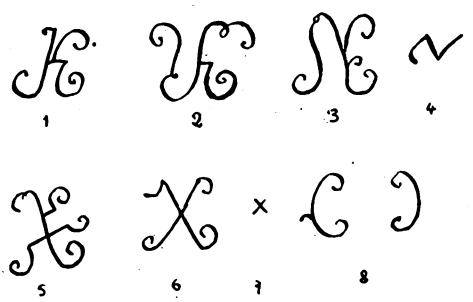


FIG. 28.

1. N° 10.
2. N° 8.
3. N° 8.
4. Signe magique, antique. Delatte, *Etudes sur la magie grecque*, Musée belge, 1914, p. 64.
5. N° 7, 12.
6. N° 13.
7. N° 13.
7. N° 11, 13.

même plus » : on y voit la ville de Rome, dans le ciel six mains qui se tendent, et sur les tours de l'enceinte trois K, puis la légende : « Malheur à toi, ville des sept collines, lorsque dans tes murs retentiront les louanges de la lettre K ! ». On trouve sur plusieurs amulettes le groupement de trois K [5].

1) Delatte, *op. l.*, p. 71, 73, n° 3.
2) De Mély, *La Virga aurea.*
3) Jacob, *Curiosités des sciences occultes*, p. 322-3.
4) Paris, 1817, p. 403, note 34, p. 526 note 2.
5) *Rev. des études grecques*, 1892, p. 86; Cabrol, *Dict. d'arch. chrétienne et de*

Digitized by Google

Cette lettre paraît aussi dans les inscriptions de la lame du Musée de Genève B 273, citée plus loin.

19. *Lettre N.*

Ce signe (n° 8; fig. 28, 3-4) entrecoupe l'inscription hébraïque du n° 4 [1]; et orne diverses armes du moyen âge [2] : il paraît dès l'antiquité comme caractère de l'écriture minoenne [3], puis dans des documents magiques et astrologiques; dans les alphabets cryptographiques du moyen âge [4], il répond à diverses lettres ; peut-être est-il une lettre hébraïque. Il a certainement une valeur mystique, car on le retrouve dans des oraisons et des formules, intercalé comme la croix, entre des membres de phrases [5].

20. *Lettre R.*

La lettre R (n° 6) est associée aux signes planétaires et zodiacaux, dans une formule [6]. On trouve aussi l'union PR [7] ; PRS sur le sabre de Gustave Adolphe (n° 14); sur une épée de la fin du XVI[e] siècle, au Musée de Genève (B 273), avec le nom Caino, on lit d'un côté K. PB. PK. BP. K. de l'autre KP. PR. BR. R.

21. *Lettre X.*

Dans des alphabets magiques [8], cryptographiques [9], cette lettre (n° 7, 12, 13; fig. 28, 5-7) a diverses valeurs. Mais son

liturgie, s. v. Amulettes, 1851; Le Blant, *Mél. d'Arch. et d'Hist.*, 1883, III, p. 43, n° 10; id., *750 Inscriptions de pierres gravées*, p. 94, etc.

1) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1921, p. 196.

2) Wegeli, *op. l.*, p. 20, fig. 21, et passim.

3) Evans, *Scripta minoa*, I, 1909, p. 228, n° 134.

4) *Rev. arch.*, 1921, II, p. 44-5, fig. 5-6 ; de Mély, *Virga aurea.*

5) Ex. conjuration du docteur Faust, XVI[e] s., *Geschichte der menschlichen Narrheit*, VII, 1788, p. 370 (D[r] Faust Höllenzwang).

6) Rambaldi, *op. l.*, p. 137, n° 1.

7) Figure de la clef du grand arcane, Eliphas Levi, *op. l.*, p. 314, pl.

8) Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, I, p. 156. fig. 29.

9) De Mély, *Rev. arch.*, 1921, II, p. 44-5 ; id., *La Virga Aurea.*

Digitized by Google

emploi talismanique est attesté par plusieurs formules où elle apparaît seule, répétée, associée à d'autres éléments. Pour étancher le sang, on écrit : p. g. c. b. a. x. x. c. p. p. p. p et n, etc. [1].

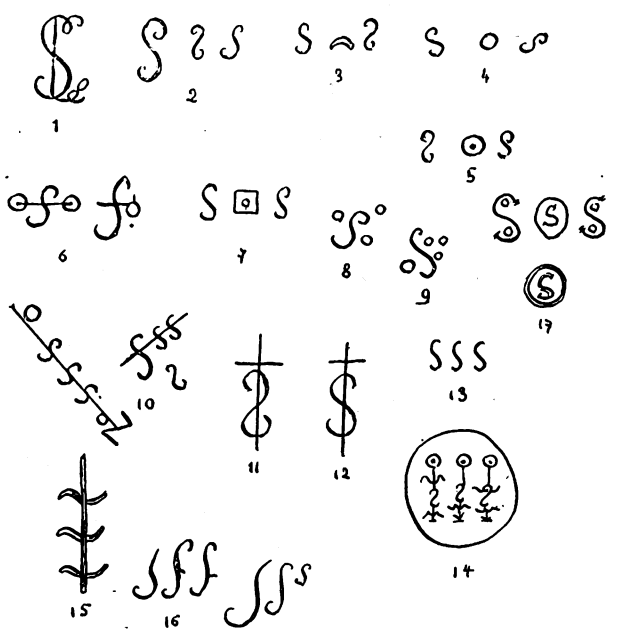


FIG. 29.

1. N° 7, 12.
2. N° 5, 7, 8, 9, 10, 12, 13.
3. N° 8.
4. N° 5.
5. N° 7.
6. Caractères magiques, Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, 6e éd., p. 135 s. v. Caractères.
7. Epée, XVIIe-XVIIIe siècle, *Jahrb. d. bernischen historischen Museums*, 1921, p. 32, n° 275.
8. Sur une bague barbare, *Rev. des études grecques*, 1918, p. 170, fig. 16, 6.
9. Sur un chapiteau du haut moyen âge, *ibid.*, p. 170, fig. 16, 7.
10. Signes de chiromancie, Indagine, *Chiromantia*, 1531, p. 17, 45.
11. Sur un fer à gaufres, musée historique, Bâle.

1) Thiers, *op. l.*, I, p. 357.

Digitized by Google

12. Armoiries Burckhardt, Bâle, XVI^e-XVII^e s. *Historisches Museum Basel, Jahresber.*, 1924, p. 43, sq., fig. 15-8.
13. Signes alchimiques, « eaux pluviales ». Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, I, p. 108, 110, 112.
14. Wünsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, pl. 2, fig. 13.
15. Signe du serpent Knouphis, sur des amulettes antiques, Roscher, *Lexikon d. griech. und römischen Mythol.*, s. v. Knuphis, p. 1260, fig.
16. N° 11.
17. Sur des armes des XIII^e-XIV^e s. Wegeli, *op. l.*, p. 20, fig. 19-20.

22. *Signe en C.*

Que signifie ce C (n° 11, 13; fig. 28, 8), que l'on retrouve très anciennement, depuis l'antiquité [1] sans interruption, déjà associé à divers emblèmes célestes ?

23. *Signe en S.*

Ce signe (n° 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13; fig. 29) est fréquent dans les inscriptions talismaniques, seul, répété trois fois, accompagnant le cercle centré ou non du soleil, le croissant lunaire, et parfois traversé d'une barre verticale ou horizontale. On a souvent remarqué sa présence sur les armes dès le XI^e siècle, en particulier sous l'union SOS, OSO, S inscrit dans l'O [2].

Ce n'est assurément pas une lettre, bien qu'il ait la valeur d'autres caractères d'écriture dans les alphabets magiques, et cryptographiques, et qu'il s'associe dans des formules talismaniques à d'autres lettres, SPR [3] (n° 14). On ne saurait y voir d'avantage l'abréviation de « O Sancta », comme le pense M. Wegeli. Cet S est volontiers mêlé aux caractères magiques et astrologiques, par exemple dans un Commentaire de l'Apocalypse du XII^e siècle [4], dans des formules [5].

1) *Rev. des études grecques*, 1918, p. 161, 174; *Rev. hist. des rel.*, 72, 1915, p. 57; Deonna, *Les croyances*, p. 380.
2) Wegeli, *Zeitschrift f. historische Waffenkunde*, III, p. 223; VIII, p. 246; id., *Inschriften auf mittelalterlichen Schwertklingen*, 1904, p. 19, 29 (armes des XIII^e-XIV^e s); id., *Jahresber. d. bernischen hist. Museums*, 1921, p. 32, n° 275.
3) Rambaldi, *op. l.*, p. 137.
4) Leite de Vasconcellos, *Signum Salomonis*, p. 42, pl. X, n° 118-123.
5) Collin de Plancy, *Dict. infernal*, 1863, p. 135, s. v. Caractères.

Digitized by Google

Il paraît dans les notations des chiromanciens [1], seul, répété trois fois, traversé de barres, uni à l'O, comme symbole de Saturne, dont toutefois la notation planétaire est autre. Le voici traversé d'une barre verticale, comme sur nos armes n° 7 et 12, et uni à la croix, sur un fer à gauffres du Musée historique de Bâle, sur les armoiries de la famille Burckhardt (XVI-XVII s.) de Bâle [2], et l'on ne peut songer à la stylisation de la croix victorieuse du serpent, puisque nous savons que ces objets et les armoiries emploient volontiers des signes talismaniques. Dans les manuscrits alchimiques, SSS signifient les eaux pluviales [3]. Le S barré orne les jetons des souverains du Béarn, Jeanne d'Albret, Catherine de Bourbon, Henri II (Henri IV), au XVI[e] siècle, et divers objets de parure [4]. On appelait ce signe « fermesse » (« fermeté »). « On sait aujourd'hui, — dit un érudit à propos d'un bracelet camée du Cabinet des Antiques, ayant appartenu à Diane de Poitiers, et montrant sur son fermoir des S barrés, — que ce signe est à la fois un tendre emblème et un ingénieux calembour, « ferme ou Fermesse, autrement dit constance » [5]. L'S, disent certains, serait aussi l'initiale du mot Signum, Sigillum, dans la sphragistique médiévale [6]. Des mains unies tenant le S barré signifieraient ceci : mains unies, amour et sa constance ; S barré, que cet amour est scellé du sigillum des deux amants.

1) Indagine, *Chiromantia*, 1531, p. 17, fig.; p. 45, fig.; Flamel, *Le livre d'or, révélation des destinées humaines*, Paris, 1812, p. 27 fig., p. 28.

2) *Historisches Museum Basel, Jahresber.*, 1924, p. 43 sq., fig. 15-16.

3) Berthelot, *op. l.*, I, p. 108, 110, 112.

4) *De la signification des mots Pax et Honor sur les monnaies béarnaises et du S barré sur des jetons des souverains du Béarn*, Mém. Acad. Inscr. et Belles-Lettres, XXXIV, 1893, p. 179 sq.; 1895, p. 191 sq., Deloche; Schlumberger et Blanchet, *Numismatique du Béarn*, 1893; cf. *Comptes rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1893, p. 50, 68; Blanchet, *Bull. Soc. Antiquaires de France*, 1921, p. 156.

5) A. Alexandre, *Hist. de l'art décoratif*, p. 128.

6) Delatte, *Etudes sur la magie grecque*, Musée belge, 1914, p. 62; Coutil, *L'ornementation spiraliforme*, Bull. Soc. préhistorique française, 1916; Eisler, in Rambaldi, *op. l.*, p. 134.

Digitized by Google

Mais, quels que soient les sens ultérieurs qu'on a pu prêter à l'S, sa fréquence dans la prophylaxie, la chiromancie, l'alchimie, la magie, ne permet pas de lui dénier un sens mystique, et il est certain que ses origines remontent à l'antiquité.

Par les monnaies, les sceaux du moyen-âge, les bagues à prétendus monogrammes de l'art barbare, on établit les chaînons nécessaires avec l'antiquité gréco-romaine, où le S abonde sur les objets de parure, les talismans ; par ceux-ci, on le rattache au motif en S, à la spirale, si fréquents dans l'art celtique, que porte encore le dieu romanisé, l'unissant à la rouelle céleste [1]. Au cours de cette longue histoire, on retrouve les mêmes associations que plus tard : S barré ; triple S qui est en particulier l'emblème magique du serpent Knouphis, talisman de mainte gemme gréco-romaine [2] ; union d'S et de O, parfois avec trois O en triangle, qui sont les trois points solaires [3], de l'S et de la rouelle ; union avec d'autres emblèmes de nature talismanique ou magique, qui confirment sa valeur. On a réuni ailleurs suffisamment d'exemples, de l'antiquités aux temps modernes, pour être dispensé d'insister sur cette filiation [4].

Talisman de sens céleste dans l'antiquité, il a conservé ce rôle et cette valeur dans les temps modernes.

24. *Signe en Z.*

Le Z est aussi fréquent, plus ou moins déformé par des

1) S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 33; Déchelette, ***Manuel d'archéologie préhistorique***, II, p. 468.

2) Roscher, *Lexikon. d. griech. und röm. Mythologie*, s. v. Knuphis ; Deonna, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1920, p. 173.

3) Sur les trois points solaires : Deonna, *Les trois points solaires*, Rev. des études grecques, 1916, p. 1 sq. ; *Les croyances*, p. 336 sq. ; etc.

4) *Les croyances*, p. 336 sq. ; *Rev. des études grecques*, 1918, p. 161 ; ***Rev. hist. rel.***, 1915, LXXII, p. 58.

L'S a partout un sens solaire, jusqu'en Inde, où il accompagne Bouddha ; l'S figure comme caractère d'écriture minoenne, Evans, *op. l.*, I, p. 230, n° 136.

Digitized by Google

fioritures (fig. 30). Ces diverses graphies, dont deux ou plus peuvent paraître sur la même arme, ont-elles toutes le même sens ? Il est difficile de le dire.

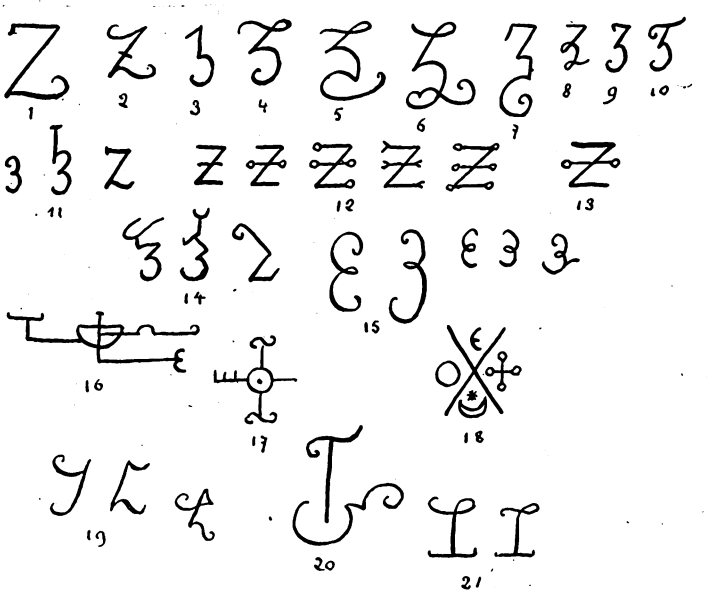


FIG. 30.

1. N° 13.
2. N° 9.
3. N° 9, dans le médaillon.
4. N° 10.
5. N° 9.
6. N° 8.
7. N° 8
8. N° 6.
9. N° 6.
10. N° 6.
11. « Caractères », Eliphas Lévi, *La clef des grands mystères*, 1861, pl. p. 314.
12. Caractères magiques, sur des talismans antiques. Delatte, *Etude sur la magie grecque*, Musée belge, 1914, p. 71, 73, n° 22.
13. Signe de Jupiter, Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, I, p. 104.
14. « Caractères », Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, 6e éd., p. 135, s. v. Caractères.
15. N° 13, 7, 12, 5, 6, 8, 10, 11.
16. Sur une amulette, Wolff, pl. VI, p. 4.

Digitized by Google

17. Prétendu monogramme, en réalité association de la croix, des signes S et E, *Rev. des études grecques*, 1918, p. 170, fig. 16, 4.
18. Sur un texte magique antique, Delatte, *op. l.*, p. 93.
19 N° 5, 9.
20. N° 8.
21. Sur une amulette, Wolff, pl. II; caractère de l'ange planétaire Sachiel, *Virga Aurea*, pl. 4.

On trouve le Z dans les alphabets cryptographiques du moyen-âge, correspondant à d'autres lettres [1]; dans les manuscrits alchimiques, où il signifie parfois la vie (ζωή) [2], le nombre 7, [3] et où, barré, avec ses extrémités bouletées, il est le signe de l'électrum, Jupiter resplendissant [4]; dans l'astrologie, où il peut être quelquefois le signe du Zodiaque [5]; dans de nombreuses formules cabbalistiques; parmi les caractères [6].

Comme l'S avec qui ce signe présente beaucoup de ressemblances, le Z peut être barré, triplé, bouleté, etc; comme lui, il n'est que la survivance du même signe magique des anciens [7].

25. *Signe en E lunaire ou en 3.*

Ce signe (fig. 30, 11, 14-8), qui affecte l'apparence d'un E lunaire grec, ou d'un chiffre 3, tourné tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, n'est pas rare sur les armes, comme sur d'autres talismans, ou il peut se combiner avec diverses ligatures. Seul ou associé aux signes planétaires, il est utilisé dans les notations des chiromanciens, où parfois il signifie l'argent, la

1. *Rev. arch.*, 1921, II, p. 44-5; de Mély, *La Virga Aurea*, pl., Palaestinum, etc.
2) Berthelot, *op. l.*, III, p. 24.
3) *Ibid.*, I, p. 13.
4) *Ibid.*, I, p. 104, 106, ligne 4, à droite.
5) Rambaldi, *op. l.*, p. 136.
6) Ex. Eliphas Lévi, *La clef des grands mystères*, 1861, pl. p. 314; Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, 6e éd., p. 135, s. v. Caractères; de Mély, *Virga aurea*, pl.
7) Delatte, *op. l.*, p. 73, n° 22, 23, 24; p. 62, 71, fig.; *Rev. des études grecques*, 1918, p. 161, 162; *Indicateur d'antiquités suisses*, 1921, p. 196, note 5.

Digitized by Google

lune [1] ; dans les alphabets cryptographiques du moyen âge; parmi les caractères. Faut-il le mettre en relation avec le chiffre 3, nombre dont la valeur mystique est bien connue, et qui inspire diverses superstitions [2] ?

Il est assurément un signe magique et astrologique, comme le remarque M. Eisler [3], dont on peut chercher l'origine très haut dans le passé, sur les monnaies du moyen âge, les bagues barbares, puis les amulettes antiques [4], où il s'unit à divers emblèmes célestes, croissants, etc., c'est-à-dire aux mêmes éléments qui ornent nos armes [5].

26. *Signes indéterminés.*

Ces signes (fig. 30, n° 19-21) trouvent leurs analogues dans les alphabets cryptographiques, sur les talismans [6], où ils sont l'emblème de l'ange planétaire Sachiel.

27. *Chiffres.*

Pourquoi des chiffres arabes sur plusieurs armes: 1, 7 (n° 12); 1, 2 (nos 7, 11), etc. [7]? On connaît la valeur mystique que les anciens, puis les modernes, théologiens, cabbalistes, occultistes, astrologues, attribuent aux chiffres [8], et le symbolisme numéral auquel ils se complaisent, La « ghematria » [9],

1) Indagine, *Chiromantia*, 1531, p. 7, 8, fig., p. 60.
2) Ex. Thiers, *op. l.*, I, p. 86-7, 151, etc.
3) In Rambaldi, *op. l.*, p. 134.
4) Delatte, *op. l.*, p. 93, fig. — Le signe E parait déjà dans l'écriture minoenne, Evans, *op. l.*, p. 228, n° 132. Faut-il établir quelque relation avec l'E mystérieux de Delphes ?
5) Cf. sur ce sujet, *Rev. des études grecques*, 1918, p. 164, fig. 14; 167, fig. 15; 169, 178, fig. 18.
6) Wolff, pl. II ; *Virga aurea*, pl. 4.
7) Rambaldi, *op. l.*, p. 134 et note 9.
8) Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, s. v. Chiffre de la bête, p. 1341 ; cf. les travaux de Roscher sur la symbolique des nombres ; *Explication de l'utilité des anciens chiffres romains*, Paris, 1652 ; cf. Jacob, *Curiosités des sciences occultes*, 1862, p. 327 sq. ; Eliphas Levi, *La clef des grands mystères*, 1861, p. 13 sq, Esquisse de la théologie prophétique des nombres (de 1 à 19).
9) Cabrol, *op. l.*, p. 1342, n° 2.

Digitized by Google

procédé de la cabbale juive connu dès le IIe siècle de notre ère, qu'utilisent volontiers les astrologues et les occultistes modernes, additionne les valeurs numériques des lettres d'un mot pour attribuer au total un sens ésotérique. On sait par exemple combien ecclésiastiques et érudits ont disserté sur le « chiffre de la bête » de l'Apocalypse, qui est 666, ou 616, et sur le chiffre 888 qui est celui de Jésus, selon les Livres sibyllins [1]. L' « isopséphie » [2], allant plus loin encore, joue sur la valeur numérique égale de deux ou plusieurs mots, qui dès lors ont le même sens mystique : ainsi ἀβρασαξ et μειθρας sont synonymes, puisque tous deux valent 365. L'Eglise chrétienne elle-même à volontiers recouru à ces procédés subtils.

C'est dans la voie du symbolisme numéral, nous semble-t-il, qu'il convient de chercher l'explication des chiffres décorant quelques-unes de nos armes. Les anciens auteurs attestent en effet que les fabricants de talismans mêlent volontiers les chiffres aux autres signes; ils en citent qui comportent « des chiffres latins, quelques notes de chimie, et trois caractères angéliques semblables à ceux qui sont figurés dans les clavicules de Salomon » [3].

1 (nos 7, 11, 12) est le chiffre parfait par excellence, le symbole de Dieu unique. 2 (no 11) parfois mauvais [4], parfois favorable, est en gématrie, « le lion cabbalistique, dont le nom primitif donne 110, nombre qui se résume par 2 [5] ». 3, que l'on peut confondre parfois avec le signe en E lunaire (no 25), est le nombre le plus parfait après l'unité. 4 est étudié plus loin (no 28). 5 (no 13), paraissant ligaturé sur des amulettes [6], a trop de vertus pour que nous puissions les énumérer ici.

1) Cabrol, *op. l.*, s. v. Chiffre de la bête, p. 1341, 1345 sq.
2) *Ibid.*, p. 1343, no 3.
3) Gaffarel, *Curiosités inouyes sur la sculpture talismanique des Persans*, p. 176. Les talismans avec carrés magiques, entre autres, montrent souvent cette association, ex. *Rev. des études grecques*, 1908, p. 366, fig. 3, 381.
4) Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, p. 494.
5) Asch Mezareph; cf. Eliphas Levi, *op. l.*, p. 412.
6) Wolff, *op. l.*, pl. IV, 3.

Digitized by Google

Des armes des XVII-XVIII[e] siècles, la plupart de Steyer, portent parfois la date 1414, ou 1441 [1], et d'autres « dates » analogues, c'est-à-dire formées de deux chiffres redoublés (1414), ou réversibles (1441). Voici quelques exemples au Musée de Genève :

5335. Epée : 1414.

B 320 bis. Couteau de chasse, XVIII[e] siècle : 1515.

1868. Epée espagnole, poinçon de Solingen. D'un côté 1515 ; de l'autre †A†M†R† (Ave Maria ?)

5136. Epée, marque du loup : 1717.

Ces « dates » ne commémorent assurément pas un événement historique antérieur, et ne sont pas davantage des marques de fabriques, comme certains auteurs le pensent, pour différencier la manufacture de Steyer de celle de Passau [2]. Elles ont une valeur mystique, qu'il est difficile de préciser, mais dont quelque grimoire donnera un jour le secret. Peut-être symbolisent-elles, selon les règles de la gématrie ou de l'isopséphie, un nom d'être surnaturel, ange, démon, en relation avec l'astrologie, la magie, dont on invoque la protection, ou qui doit terrifier l'adversaire. Le nombre 1515 rappelle le texte de Dante [3] : « Car je vois avec certitude, et c'est pourquoi je le raconte, des étoiles qui s'approchent sans craindre ni rencontre, ni obstacle, pour nous amener le temps, où un nombre cinq cents quinze, envoyé de Dieu, tuera la scélérate (le pape), et le géant (Philippe le Bel) qui pèche avec elle ».

28. *Le signe en forme de 4.*

Plusieurs signes ressemblent au chiffre 4, qu'enjolivent des boucles dirigées en divers sens (fig. 31). On a supposé une imitation incomprise de la « date » 1414 ou 1444 [4], ce qui ne peut être exact.

1) Rambaldi, *op. l.*, p. 132.
2) Rambaldi, *op. l.*, p. 132.
3. Purgatoire, XXXIII, v. 40-5; cf. Cabrol, *op. l.*, Chiffre de la bête, p. 1343.
4) Rambaldi, *op. l.*, p. 132.

Digitized by Google

On ne peut méconnaître la parenté avec le « quatre de chif-

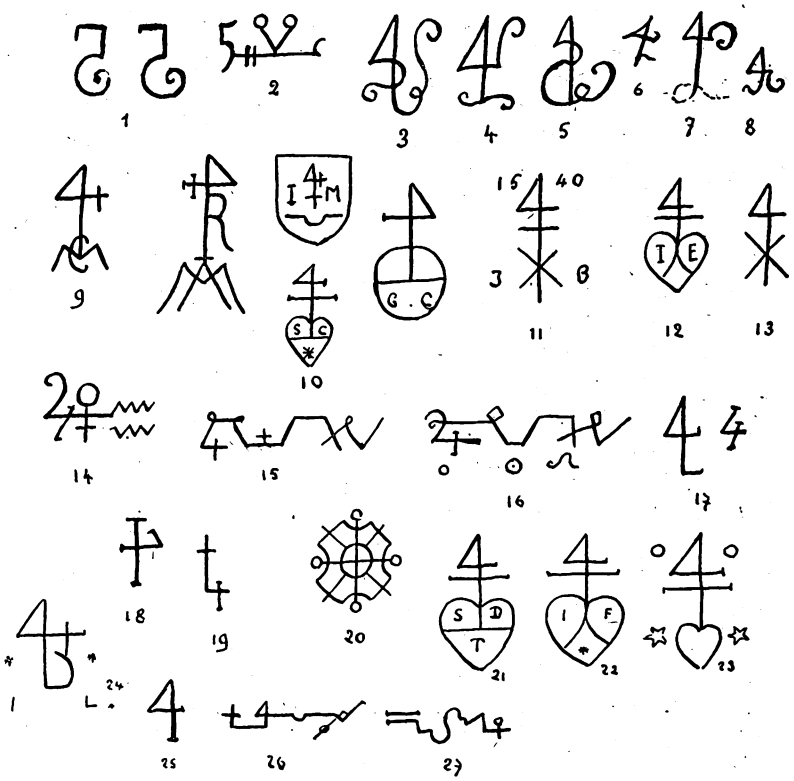


FIG. 31.

1. Couteau de chasse, nº 13.
2. Détail d'une amulette, Wolff, pl. IIII, 9.
3. Nº 7, 12.
4. Nº 7, 12.
5. Nº 10.
6. Nº 9, dans le médaillon.
7. Nº 9.
8. Nº 6.
9. Marque de l'imprimeur Carolus Morellus. Paris, 1631.
10. Marques de tapisseries du XVIe siècle. Musée de Chartres, *Bulletin monumental*, 1922, p. 434, fig.
11. Marque avec la date 1540, Genève; sans doute Jacques Bernard, premier pasteur réformé de Satigny, Genève. Galiffe, *Genève hist. et arch.*, suppl. p. 112-3.
12. Marque de Jacques Eynard, marchand genevois, sur un vitrail du XVIIe siècle,

Digitized by Google

Mayor, *Bull. Soc. Hist. de Genève*, II, 1898-1904, p. 65, pl.; *Genava*, I, 1923, p. 148, fig. 3.

13. Marque Zachariae Palthenii, imprimeur, Francfort, 1599.
14. Sur une amulette, Wolff, pl. III, 2, signe de Satusne, de Vénus.
15. Sur une amulette, *ibid.*, pl. III, 1; caractère de l'ange planétaire Raphaël, *Virga Aurea*, pl. 4.
16. Sur une amulette, *ibid.*, pl. II, signes de Saturne, du soleil, du Lion.
17. Sur des amulettes, *ibid.*, pl. II.
18. « Caractères », Eliphas Levi, *La clef des grands mystères*, 1861, pl. p. 314.
19. Sur une amulette, Wolff, pl. VIII, 3.
20. *Ibid.*, pl. VI, 3.
21. Marque de maîtrise de Samuel de Tournes, sur un pot d'étain de Pierre Royaume, Genève, 1609.
22. Marque de maîtrise, sur un plat d'étain de Jacques Morel, Genève, 1719.
23. Marque de maîtrise, sur un plat d'étain de Pierre Royaume, Genève, 1609.
24. Marque de maîtrise, sur une assiette d'étain d'Etienne Manin, Genève, 1720.
25. Caractère d'un alphabet cryptographique, *Virga Aurea*, pl. I, Cananeum.
26. Caractère de l'ange planétaire Samael, *ibid.*, pl. 4.
27. Caractère de l'ange planétaire Muriel, *ibid.*

fre », usuel aux XVI^e^-XVII^e^ siècles, comme marque de fabrique pour les imprimeurs, les tapissiers, comme marque de commerce pour les marchands, comme marque de famille et de maison pour les particuliers, qui le mettent sur leurs dalles tombales, sur leurs armoiries [1]. Lui aussi se prête à toutes sortes de combinaisons, avec la croix, le globe, le cœur, s'associe aux monogrammes des propriétaires, se complique de barres adventices.

Les érudits en ont cherché la signification et l'origine. M. Jusselin le dérive du monogramme constantinien, déjà librement interprété et défiguré sur les documents mérovingiens et carolingiens [2], mais cette hypothèse apparaît tout à fait arbitraire, et aucune analogie ne l'impose.

Serait-ce le 4 des chiffres arabes, substitués aux chiffres romains dans les manuscrits européens avant le XI^e^ siècle, empruntés par Gerbert en Espagne aux Arabes, au X^e^ siècle, mais

1) *Intermédiaire des Chercheurs et Curieux*, 1911, 2, LXIV, p. 95, 361-2.
2) Jusselin, *Bulletin monumental*, 1922, p. 433-5. Origine du monogramme des tapissiers.

Digitized by Google

dont l'origine très discutée encore, peut remonter aux néo-platoniciens, aux néo-pythagoriciens? [1] Faut-il supposer qu'il représente la valeur mystique du chiffre 4, qui remonte à l'antiquité, et que les modernes ont conservée? [2].

L'association de cette « marque » avec les emblèmes que l'on retrouve sur les talismans, cœur, croix, cercle, et souvent avec des étoiles, laisse supposer qu'il s'agit d'un signe astrologique, à puissance prophylactique, ce qui est le cas pour tant d'autres motifs qui ornent les monuments du même genre, et que nous avons signalés plus haut. En effet, sur les amulettes, le signe en forme de 4 est seul, ou uni à des ligatures, au signe du soleil, à d'autres signes planétaires, à la croix [3]. C'est le signe astrologique de Jupiter, en alchimie l'étain, de la planète qui joue un grand rôle sur la destinée humaine [4], et dont on a indiqué plus haut l'action belliqueuse et chasseresse. Rien d'étonnant à retrouver un emblème astrologique sur les armes. Et sans doute ce signe jovien unit-il sa valeur à celle

1) Carra de Vaux, *Sur l'origine des chiffres*, Scientia, 1917, XXI, p. 273 sq.; Hill, *The developpment of arabic numerals in Europe*, 1915; Kaye, *L'origine de notre notation numérique*, Scientia, 1918, p. 53 sq.; Tannery, *Les prétendus notations pythagoriciennes et l'origine de nos chiffres*, Rev. arch., 1892, XX, p. 54 sq.; id., Les *chiffres arabes dans les manuscrits grecs*, ibid., 1886, VII, p. 355 sq.; Dumesnil, *Note sur la forme des chiffres usuels*, ibid., 1890, XVI, p. 342 sq.; cf. encore 1857, XIII, p. 509, 588; *Du rôle de Gerbert dans l'introduction en Occident des signes de numération connus communément sous le nom de chiffres arabes*, ibid., 1862, 6, p. 383; Woepcke, *Sur l'introduction de l'arithmétique indienne en Occident*, 1859; Clive Bayley, *On the genealogy of the modern numerals*, Londres, s. d.; Decourdemanche, *Sur la filiation des chiffres européens modernes et des chiffres modernes des Arabes*, Rev. d'Ethnographie et de Sociologie, 1912, p. 138 sq.

2) Coutil, *L'ornementation spiraliforme*, Bull. Soc. Préh. française, 1916; chez les Celtes, Loth, *Rev. des ét. anciennes*, 1916, p. 282 sq.; id., 1908, p. 175 sq.; *Comptes rendus Acad.*, 1916, p. 85-7; chez les Pythagoriciens, Pareto, *Traité de sociologie générale*, I, 1917, p. 517; *Rev. des études anciennes*, 1916, p. 285; d'une façon générale chez les primitifs, Buckland, *Four as a sacred number*, Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, XXV, 2, 1895; Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 240 sq; L'*Anthropologie*, 1896, 7, p. 252, référ.; mon article, *La croyance au trèfle à quatre feuilles*, Pages d'art, Genève, 1917, p. 187, 231.

3) Wolff, *op. l.*, pl. II, III, 1, 2; Eliphas Levi, *La clef des grands mystères*, pl. p. 314.

4) Cattan, *Géomancie*, p. 25, etc.

Digitized by Google

du nombre 4, qui est celui de la force [1]. « Les mots (hébreux) lionceau [2] et verdeur ont le même nombre 310, qui donne 4, c'est-à-dire la quatrième voie du Sepher Jezirah et le quatrième signe de l'aphabet sacré » [3]. Ce 4 forme avec des ligatures le nom de plusieurs anges planétaires, qui paraissent sur les talismans, Muriel, Anaël, Raphaël [4]. C'est sans doute en tant que signe astrologique qu'il figure dans les alphabets cryptographiques [5].

Formules protectrices chrétiennes.

Rappelons sommairement quelques formules protectrices, cette fois d'inspiration religieuse, très fréquentes sur les armes depuis le moyen-âge [6]. En voici des exemples au Musée de Genève :

1667. Epée de cour, début du XVII[e] siècle, travail français. D'un côté IHS; de l'autre MAR(ia).

B. 533. Sabre. D'un côté AR†A (Maria) ; de l'autre I I S (JHS).

B. 193. Epée à 1 main et demi, Valais, XVI[e] siècle. VI†IA. Croix ancrée.

Epée du XVI[e] siècle. IHS.

Les formules IHS, MARIA, INRI sont banales sur les armes dès le XII[e] siècle, jusqu'au XVIII[e] [7]; le trigramme JHS orne les portes des maisons [8], les bagues [9], les monnaies [10], les fers à

1) Eliphas Lévy, *op. l.*, p. 21.

2) On sait que dès l'antiquité le lion est symbole de force et de courage.

3) Selon l'Asch Mezareph du juif Abraham, XIV[e] s.; cf. Eliphas Levi, *op. l.*, p. 411.

4) Cf. figure 31, 14-16, 26-7.

5) De Mély, *La Virga aurea*, pl. cananeum, phoenicum, isiacum.

6) On en trouvera divers exemples in Wegeli, *op. l.*, p. 16 sq.

7) *Jahresber d. bernischen Historischen Museums*, 1922, p. 27, n° 285; p. 48, n° 354; p. 49, n° 359, 360; III, 1923, p. 33, n° 461; Wegeli, *Inschriften auf mittelalterlichen Schwertklingen*, 1904, p. 19 sq.

8) Parfait, *L'arsenal de la dévotion* (8), 1876, p. 352 sq. Le très saint nom de Jésus protecteur des maisons, etc.; *Nos anciens et leurs œuvres*, Genève, 1915, p. 98, note 1, référ.

9) *Rev. arch.*, 1924, I, p. 65.

10) Rouyer, *Le nom de Jésus employé comme type sur les monuments numismati-*

Digitized by Google

gauffres, dès le XIII^e siècle. Comme le nom de Maria, il constitue une protection divine contre le mal.

1870. Epée de cour, XVIII^e siècle. Image de Saint-Jacques et légende : St. Jacobus.

Moule pour talisman.

Le petit moule circulaire, en cuivre, dont nous donnons

FIG. 32. — Musée de Genève.

l'image (fig. 32) d'après l'empreinte [1], servait à confectionner des médailles talismaniques. Ce roi trônant, qui tient de la main gauche un livre, et porte pensivement la droite à sa tête, c'est Salomon. Les cabbalistes et les occultistes l'ont transformé de bonne heure en un des leurs [2], lui attribuant un grand

ques du XV^e siècle, Rev. belge de numismatique, 1897 ; *Comptes rendus Acad. Inscr. et Belles Lettres*, 1897, p. 510.

1) Musée de Genève, n° 11537. Diamètre 0, 062.

2) Sur le rôle magique de Salomon, Calza, *L'art magique de Salomon, dans la tradition littéraire et artistique*, Bull. Comm. arch. comm. de Rome, XLVI, 1918, p, 85 sq. ; Saintyves, *Salomon et son pouvoir magique*, Rev. des tradi-

Digitized by Google

nombre de recettes et de signes magiques et protecteurs, les « Clavicules de Salomon », le « Signum Salomonis » [1]; ils le montrent transperçant la diablesse [2] qui est le mal, et au moyen-âge, toute œuvre bien faite est « opus Salomonis » [3]. Son image, son sceau, sont protecteurs : « Sceau de Salomon, protège celui qui le porte », disent d'anciennes amulettes byzantines [4].

Le dossier du trône est orné de chaque côté de volutes en forme d'S; le même détail paraît au trône du Soleil sur une amulette [5], sans doute pour rappeler le signe en S [6]. Sur la poitrine de Salomon, ce sont des caractères indistincts, lettres hébraïques ou signes magiques, astrologiques. La croix avec circonférence médiane et extrémités bouletées, qui a une très ancienne origine, orne des amulettes [7], des armes [8]; elle s'apparente au pentalpha, à l'hexalpha, au carré [9], aux lettres et signes [10], tous terminés par des boules et des boucles, habituels dans la prophylaxie moderne, et déjà dans celle de l'antiquité. Ces combinaisons rappellent celles de l'art antique où ces boules symbolisent les astres, le soleil [11]. On retrouve ici encore les deux triangles opposés par leur pointe et le signe en E lunaire, mentionnés plus haut [12].

W. Deonna.

tions populaires, XXVIII, 1913, n° 9 : *Rev. hist. rel.*, 1911, 63, p. 313, note 2, référ.

1) Pentalpha, hexalpha, Leite de Vasconcellos, *Signum Salomonis*, O archeologo português, 1918, p. 203 sq.

2) Schlumberger, *Rev. des études grecques*, 1892, p. 73 sq ; Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris*, 1922; Cabrol, *op. l.*, s. v. Amulettes, p. 1848 sq.

3) *Rev. arch.*, 1865, 12, p. 356.

4) Schlumberger, *l. c.*

5) Wolff, pl. III, 4.

6) Sur ce signe, voir plus haut, n° 23.

7) Voir plus haut; Wolff, pl. VI, 4.

8) Wegeli, *op. l.*, passim.

9) Leite de Vasconcellos, pl. II, 24; XIII, 146, XVI, 181, etc.

10) De Mély, *La Virga aurea*.

11) Deonna, *Les cornes bouletées des bovidés dans l'art celtique*, Rev. arch., 1917, I, p. 124 sq.

12) Voir n° 12, 25.

Digitized by Google

Un discours de M. D. Miguel Asin Palacios

à la Real Académia de la Historia [1]

Pour la première fois sans doute l'Académie royale d'Histoire de Madrid reçoit dans son sein un historien de la religion musulmane. M. le Professeur Asin de l'Université de Madrid est peut-être l'orientaliste qui, à notre époque, connaît le mieux le mouvement des idées philosophico-religieuses dans l'Islâm, depuis les origines et durant le Moyen-Age.

Son entrée le 18 mai 1924, à l'Académie espagnole lui a donné l'occasion d'exposer dans son discours de réception le rôle qu'ont joué les Docteurs de l'Islâm, dès les premiers siècles, dans l'étude de l'Histoire des religions et la contribution qu'ils ont apportée dans ce domaine, au monde occidental qui ne devait s'occuper que plus tard de semblables études.

On pouvait s'attendre à trouver beaucoup à prendre dans le discours prononcé par le savant auteur de la magistrale étude sur El-Ghazâli, publiée en 1901 [2] et plus récemment de l'Eschatologie musulmane dans la « Divine Comédie » [3], qui a provoqué un vif mouvement d'attention dans le monde entier [4], et de tant d'autres travaux d'un haut intérêt sur la philosophie et la religion dans l'Islâm.

1. *Discursos leidos ante la Real Académia de la Historia*, en la recepcion publica del señor d. Miguel Asin Palacios (Gd in 8° de 72 pages, Madrid Maestre, 1924).

2. *Algazel, Dogmatica, Moral, Ascética*, Zaragoza, 1901, un vol. de 912 pages dans la *coleccion de estudios arabes*.

3. *La escatologia musulmana en « La Divina Comedia »*, Madrid 1919.

4. M. Asin a lui-même répondu aux critiques et aux objections dans une brochure de 104 pages publiée à Madrid en 1924.

Digitized by Google

Dans sa réponse, au nom de l'Académie, le Professeur D. Julian Ribera Y Tarrago, le maître actuel en Espagne des études d'Histoire des Musulmans, a souligné en ces termes les qualités du récipiendaire : « observateur méthodique et scru« puleux, philosophe et théologien d'une puissante érudition, « savant aux vues largement ouvertes. Avant d'entreprendre « l'étude des idées dans la civilisation arabe-espagnole — ce « qui est sa spécialité — il a poussé à fond ses recherches sur « les doctrines et les systèmes des plus grands philosophes et « théologiens de l'Orient musulman. Ses travaux sont si neufs, « si méthodiques et si bien présentés que l'on peut les consi« dérer comme des modèles d'information puisée aux sources « elles-mêmes et dont les résultats sont exposés dans un bel « ordre et avec une élégante clarté ».

On ne peut que souscrire à une telle appréciation des qualités dominantes de M. le Professeur Asin.

L'Histoire, nous apprend ensuite M. Ribera, doit être écrite sans passion « sans préventions religieuses, comme aussi sans préjugés nationaux ». Il semble que nous sommes tous d'accord sur ce point... mais nous ne nous entendons plus avec M. Ribera lorsqu'il parle de l'histoire écrite « à la française » comme étant d'une partialité révoltante. Il faut qu'il soit bien peu familiarisé avec les œuvres de nos historiens, et c'est être injuste que d'écrire, à leur sujet, que ceux-ci cherchent « à prouver que tout genre de culture, tout mouvement en avant, tout progrès en toute discipline, sont dus à la merveilleuse vertu du génie français, et que c'est de la France que tout cela s'est répandu à travers le monde ».

Que M. Ribera me permette de lui dire avec toute la déférence que j'ai pour l'homme respectable qu'il est par son âge et son savoir, que j'ai vivement regretté de trouver un semblable jugement sous sa plume, et que l'historien français n'a pas moins d'impartialité que tout historien, digne de ce nom. Chacun sait que la France a semé à travers le monde assez d'idées généreuses, assez de ferments de progrès et de civili-

Digitized by Google

sation, pour ne pas avoir besoin de s'approprier ce qui, dans ce domaine, est la propriété d'autrui.

Certes, pour étudier dans l'Islâm en général ou dans l'Islâm espagnol en particulier, l'histoire des idées et la part apportée par les Musulmans au patrimoine scientifique de l'humanité, il faut être non seulement un historien impartial, capable de démêler les documents et d'en faire la critique, mais il faut encore pouvoir consulter soi-même ces documents musulmans, dans leur texte original, c'est-à-dire être arabisant.

Toutes ces qualités, M. Asin les possède au plus haut point et ses travaux antérieurs ont une telle autorité que cet érudit orientaliste, historien et philosophe, était, depuis longtemps, désigné pour occuper dignement un fauteuil dans la savante Compagnie qu'est la *Real Academia de la Historia*.

Le discours de réception du Professeur M. Asin est d'un si grand intérêt pour notre connaissance du mouvement des idées philosophico-religieuses transportées, dans l'Europe médiévale, par le véhicule de la science musulmane, que nous avons pensé devoir en analyser ici les passages principaux.

Une histoire comparée des religions, dit-il, ne se peut concevoir : 1° sans la coexistence de la religion officielle avec d'autres religions plus ou moins tolérées ; 2° sans la présence d'hommes capables d'observer, en historiens et en philosophes, les phénomènes religieux dans leurs origines et leurs causes comme des phénomènes culturels et des faits de civilisation humaine, ce qui nécessite un certain développement des études historiques ; 3° sans l'existence d'un certain esprit critique — non pas irréligieux ou incrédule — permettant d'examiner objectivement les dogmes de la religion officielle et ceux des autres religions. C'est pourquoi l'antiquité classique ne nous offre rien de semblable, pas plus que la première littérature chrétienne. L'indigence à ce point de vue est plus grande encore, en Europe, durant le Moyen-Age, après les invasions des Barbares.

Le fait que ce fut vers les XII^e-XIII^e siècles que, dans l'Eu-

Digitized by Google

rope chrétienne, commencent les premières tentatives pour l'étude du problème de la religion, M. Asin l'explique non comme une préoccupation née spontanément sur les scènes de la civilisation européenne médiévale, mais comme l'inévitable résultat du contact avec une autre civilisation — la musulmane — qu'on imitait pour mieux repousser ses attaques dans l'ordre politique, social et religieux.

Cependant il faut arriver au XVIIIe siècle pour que s'esquisse à peine, en Europe chrétienne, l'histoire des religions comme une étude indépendante. L'Islâm au contraire né au milieu des anciennes religions et soumettant les peuples les plus divers dès ses origines, se trouve dans des conditions favorables à une telle étude. Dès le premier siècle de l'hégire le VIIe siècle de J.-C.) et dans les siècles suivants les Docteurs dans tous les pays soumis à l'Islâm se livrent avec ardeur à l'étude des religions et surtout de la leur.

M. Asin passe rapidement en revue les travaux des savants musulmans du VIIIe au XIVe siècle dans les diverses branches des études ; et cet aperçu montre que dès les IXe-Xe siècles le monde musulman offrait un vaste champ, favorable à l'éclosion d'une histoire des religions.

Il est notoire que le monde musulman continue les idées grecques durant le haut Moyen-Age, et ainsi « la pensée classique ancienne se perpétue sur la scène de l'Islâm sans appréciable solution de continuité ». Dès les débuts de l'Islâm « apparaissent des penseurs qui, armés des instruments d'analyse de la philosophie grecque, soumettent les dogmes de l'Islâm au libre examen de la critique et provoquent l'éclosion d'innombrables hérésies, toutes marquées de la même teinte rationaliste ». C'est contre quoi l'orthodoxie doit lutter avec les mêmes armes et la même dialectique. De ces sectes, de ces disputes d'Ecoles de théologiens et de juristes, saturées de philosophie et de critique, naissent d'une part une habitude de discuter du dogme et de la loi religieuse, et d'autre part un grand mouvement mystique qui n'a fait que se déve-

Digitized by Google

lopper et a envahi tout l'Islâm. Toutefois il ne semble pas être sorti de ces disputes de la scolastique musulmane un scepticisme religieux bien marqué et j'estime exagéré de comparer le rationalisme musulman des Ecoles anciennes au rationalisme moderne : dans l'Islâm, rationalistes ou juristes ont autant d'exaltation religieuse les uns que les autres, et c'est l'un des mérites de I. Goldziher d'avoir mis ce point en lumière dans son étude. *Le Dogme et la loi de l'Islâm* (trd. Arin Paris, Geuthner, 1920, p. 76 et *passim*). Qadarites et Djabrites, Mot'azilites et Anthropomorphistes sont musulmans aussi intransigeants, d'un côté que de l'autre, aussi fanatiques, pourrait-on dire, les uns que les autres.

Ce n'est pas à mon sens, dans le scepticisme, mais seulement dans le besoin de rechercher des arguments et des moyens pour des disputes théologiques, afin d'étayer telle ou telle thèse sur le dogme, que sont dues les critiques des sources et des faits religieux.

La critique du *hadîth*, déjà établie au IX^e^ siècle (El-Bokhari est mort en 870 de J.- C.) et qui se poursuit dans les Universités jusqu'au XV^e^ siècle, nous montre que, bien avant les Universités européennes, l'Islâm avait apporté une méthode de travail scientifique à cette branche des études d'histoire religieuse.

Au moment où l'Islâm offre ces conditions propices aux études des religions, l'Europe chrétienne est bien loin de leur donner un aussi favorable terrain. Le Christianisme était alors non seulement un maître absolu et intolérant ne supportant pas comme l'Islâm le voisinage d'autres religions sur son domaine. Ces religions, celles de l'Orient ainsi que l'Islâm, étaient ignorées de tous, sauf naturellement des Mozarabes espagnols qui ont quelque connaissance de la religion de leurs maîtres musulmans. Il en est même parmi ces Mozarabes quelques-uns qui sont passablement versés dans la théologie de l'Islâm.

Avant le XII^e^ siècle les études religieuses dans la chrétienté étaient sans valeur scientifique, et naturellement dépourvues

Digitized by Google

d'esprit critique, ainsi que le souligne M. Asin qui fait une mention spéciale pour l'obscurantisme et la véritable barbarie qui caractérisent le x^e siècle. « Toutes les études théologiques, dit-il, se réduisent à la simple lecture de la Bible, des Pères de l'Eglise et à celles des cérémonies liturgiques ». L'affaissement des études religieuses chrétiennes, chez le peuple aussi bien que chez les Clercs est considérable et au xi^e siècle on ne saurait y découvrir la moindre création originale. Il faut arriver au xiii^e siècle pour apercevoir dans les études théologiques de l'Europe chrétienne une systématisation des doctrines et une étude philosophique des dogmes.

Les conditions dans lesquelles se trouvait alors le monde occidental étant ainsi marquées, M. Asin montre comment l'Espagne musulmane des x^e-xi^e siècles allait pouvoir donner naissance au « premier historien des idées religieuses » le Cordouan Ibn Hazm [1].

Etudier la vie, les idées et l'œuvre de ce savant musulman espagnol, mort en 1064 de J.-C., c'est montrer ce que l'Islâm occidental était — tout comme l'Islâm oriental du reste — capable de produire dans la science religieuse à cette époque. C'est à quoi M. Asin consacre la fin de son discours.

Comme tous ceux qui professent des idées nouvelles, tant en religion qu'en politique, Ibn Hazm, le dahirite, fut excommunié par les Uléma malékites de Cordoue et des diverses villes où il chercha refuge. Il a du moins laissé, entre autres ouvrages un livre, capital pour marquer son génie; c'est *El-Fisal filmilal* qui est une histoire critique des religions, des sectes et des écoles de l'Islâm [2].

De la substantielle analyse que donne de cet ouvrage arabe, M. Asin, il convient de marquer ici les parties essentielles.

1. M. Asin a déjà publié une traduction de l'ouvrage du même auteur, intitulé *Kitab-el Akhlaq wassyar fi modawati en nofoûs* sous le titre *Los Caracteres y la conducta de moral practica* (1 vol. in-8 de xxxii-180 pages, Madrid, 1908). Il y donne une sommaire biographie d'Ibn Hazm dans le prologue.

2. Publiée au Caire en cinq tomes, parus de 1317 à 1321 de l'hégire, sous le titre : *El-Fisal filmilal wal-Ahwâ wan-nahl.*

Digitized by Google

Après avoir passé en revue les diverses croyances humaines sous les différentes formes qui se peuvent rencontrer, depuis le scepticisme ou l'athéisme, jusqu'au théisme et au monothéisme, Ibn Hazm en arrive à l'Islâm, à la doctrine musulmane des diverses écoles.

Il va de soi que, en bon musulman, il écarte successivement toutes les autres croyances religieuses, pour des raisons diverses, et ne garde comme seule valable que la religion musulmane.

Il considère, bien avant Averroès et saint Thomas d'Aquin, que la révélation divine est nécessaire au vulgaire « incapable de connaître par sa seule raison les vérités indispensables à son salut. »

Parmi les religions révélées — le Polythéisme étant incompatible selon lui avec l'idée de Dieu — quelle est la vraie : Judaïsme, Christianisme, Islâm? Chacune d'elles est en progrès sur la ou les précédentes. La Bible assure-t-il, avec tous les musulmans de tous les temps d'ailleurs, a été défigurée par les Eglises juive et chrétienne; il s'ensuit que ceux qui suivent ces religions sont dans l'erreur. Si de telles théories font bon marché de la réalité objective, elles dénotent du moins chez l'auteur une connaissance étonnante pour l'époque des textes bibliques et des livres chrétiens.

Ibn Hazm, en musulman, sec et froid, nous dit M. Asin, ne peut concevoir les sublimes effusions de la charité divine envers les hommes « pour cela même, les dogmes de l'incarnation, de la rédemption et leurs effets sur la vie morale du chrétien, sur tout le sentiment mystique de la filiation divine dans les âmes touchées par la grâce, provoquent dans l'esprit d'Ibn Hazm, la plus violente répulsion, les critiques les plus brutales et les plus grossières... ». Mais ce qui intéresse l'historien des religions, c'est la documentation qu'apporte l'auteur.

Dans son jugement sur les Epîtres de saint Paul, Ibn Hazm apparaît comme un précurseur des critiques protestants de

Digitized by Google

l'école libérale moderne; comme ceux-ci, il accuse saint Paul d'avoir été le premier fraudeur de l'Evangile.

Son opinion sur le culte des images et les faits qu'il cite, montre que c'est une erreur de prétendre que les Wisigoths et les Mozarabes furent iconoclastes. Les discussions d'Ibn Hazm avec les Mozarabes instruits permettent de se faire une idée des croyances et des pratiques de ceux-ci, notamment « sur le *lignum crucis*, la circoncision, les préceptes de l'Eglise au sujet du jeûne, de la Pâque, de la législation du mariage, de la conception humaine de Jésus, de la vie monastique et des coutumes des clercs ».

Après une critique qui dénie toute valeur aux autres religions, Ibn Hazm démontre la vérité de l'Islâm qui seule a su garder la saine doctrine révélée par Dieu.

Ainsi après une histoire des religions qui est comme une savante introduction à son livre, l'auteur musulman a écrit une Histoire des Dogmes et de la Théologie dans l'Islâm, dont il établit l'origine divine; il fixe la vraie doctrine orthodoxe.

Ici encore Ibn Hazm est un précurseur; l'Europe chrétienne n'entrera dans cette voie que bien plus tard avec les études ouvertes par la Réforme protestante.

Cet érudit musulman classe comme hérétiques dans l'Islâm les Murdjites, les Mo'tazilites, les Chi'ites, les Kharidjites, et voit la raison de leurs hérésies dans l'exégèse allégorique du Coran due aux Persans. Il en conclut par la nécessité de s'en tenir à l'interprétation littérale et « dahirite » et expose les erreurs de chacune de ces hérésies en face des problèmes de la théologie dogmatique, problèmes qu'il ramène à cinq : Dieu ; la prédestination, avec la grâce et le libre arbitre; la foi; la vie future; le pontife.

Dans cette voie il eut des devanciers, notamment le fameux El-Ach'ari, un siècle plus tôt, mais ils ont suivi une autre méthode et un plan différent de celui d'Ibn Hazm et ont été plus brefs et plus superficiels que lui.

M. Asin examine successivement les théories d'Ibn Hazm

Digitized by Google

sur ces cinq problèmes de la théologie dogmatique de l'Islam, problèmes que n'ont abordé que beaucoup plus tard les théologiens chrétiens, mais que bien souvent ils ont envisagé sous le même angle.

Le problème du Pontife dans l'Islâm, c'est-à-dire ici du Khalife, n'est-il pas aujourd'hui encore tout à fait d'actualité et le Professeur Nallino y a consacré un travail définitif, une mise au point nécessaire, dans une étude parue pendant la guerre et dont nous avons rendu compte dans le *Journal Asiatique*. Ce chapitre du livre d'Ibn Hazm a fait l'objet, dans le discours de M. Asin, d'une lumineuse analyse. Que nos hommes d'Etat ne comparent donc plus Khalife sunnite avec Pape : la doctrine orthodoxe, sunnite, contraire sur ce point à la doctrine chi'ite ne donne pas du tout l'infaillibilité au Khalife, mais seulement à Dieu et au Prophète.

Ibn Hazm à propos du Khalifat examine les avantages et les inconvénients de la monarchie élective et de la monarchie héréditaire. Il est partisan de celle-ci en raison de l'impossibilité du plébiscite de tous les musulmans d'une part, et de l'autre de l'injustice du vote, restreint à tous les personnages de la cour ou à quelques-uns seulement. Il montre que la monarchie héréditaire, conforme à l'histoire et à la théologie elle-même, n'offre que des avantages.

La crainte que la monarchie héréditaire ne conduise à la tyrannie ou tout au moins qu'elle n'offre pas, comme l'élection, de garanties suffisantes de la valeur du prince, n'embarrasse pas Ibn Hazm qui, avec les théologiens de l'Islâm, proclame légitime l'insurrection contre le Khalife injuste et sa mise à mort puis son remplacement par un autre.

Le complément naturel d'une semblable histoire des Religions et des Dogmes de l'Islâm était une étude des Ecoles de théologiens et des doctrines qui y étaient professées ; Ibn Hazm l'a ajoutée à son livre sous le titre « des subtilités scholastiques. » Il y a examiné, avec la même érudition qu'il a déployée dans tout son travail, les divers points de controverse

Digitized by Google

entre ces écoles au sujet des thèmes théologiques et métaphysiques, physiques et cosmologiques, anthropologiques et psychologiques.

L'analyse du livre d'Ibn Hazm, ce musulman espagnol qui fut l'initiateur et le maître des études religieuses au milieu du XI^e^ siècle de notre ère, faite à la lumière de la science moderne par le savant Professeur de l'Université de Madrid, à l'occasion de son entrée à l'Académie royale d'Histoire, acquiert de ce fait une particulière valeur; elle met en relief la part considérable prise — dès cette époque — par l'Islâm dans les études religieuses.

Comme le dit M. Asin : « La culture classique et la culture chrétienne, étouffées en Europe par le torrent dévastateur de la sauvagerie des peuples barbares, survivent dans l'Empire de Byzance et renaissent puissantes, sur la scène de l'Islâm. La philosophie et la théologie islamiques sont sous la dépendance effective de la pensée classique et de la pensée chrétienne. Saint Jean le Damascène, et son disciple Théodore Abou Qorra, dernières lumières de la théologie byzantine sont les initiateurs et les maîtres des théologiens musulmans d'Orient, comme à leur tour, ceux-ci le seront, des siècles plus tard, des scholastiques de l'Europe occidentale chrétienne. »

Ibn Hazm au XI^e^ siècle a tracé la voie que suivra la scolastique chrétienne à partir du XIII^e^ siècle ; et l'école qu'il a fondée continue son œuvre, tant en Espagne qu'en Afrique du Nord musulmane, jusqu'au XVI^e^ siècle.

Tels sont les points importants que les historiens des Religions doivent être reconnaissants à M. Asin d'avoir si clairement mis en lumière dans ce discours, qui fait à la fois grand honneur à son auteur et à la docte assemblée pour laquelle il a été écrit.

ALFRED BEL,
Associé étranger de la *Real Academia de la Historia*.

Digitized by Google

LA PREMIÈRE ALLUSION AU CHRISTIANISME DANS L'HISTOIRE

SUR UN PASSAGE ÉNIGMATIQUE D'UNE LETTRE DE CLAUDE[1]

Appelé au trône en janvier 41, l'empereur Claude reçut, probablement au printemps de cette année, une double ambassade d'Alexandrie, l'une de Grecs, l'autre de Juifs, venus pour lui porter les vœux, les témoignages de fidélité et aussi les doléances de ces deux peuples ennemis habitant la même ville. Claude répondit par une lettre unique dont une copie bien conservée, de 109 lignes, a été découverte vers la fin de 1920 sur un papyrus de Philadelphie dans le nome arsinoïte, et publiée au début de l'été de 1924 par M. Idris Bell, aux frais du British Museum qui avait acquis l'original. L'éditeur donna une traduction anglaise du texte; une traduction française par M. Grégoire (sous le pseudonyme d'*Anagnostes*) parut dans le *Flambeau* de Bruxelles (31 juillet 1924); je la réimprimai dans la *Revue archéologique* (juillet octobre 1924), en l'accompagnant d'une note très brève sur le passage énigmatique qui fait l'objet de la présente communication. Le 7 novembre 1924, je lus à l'Académie des Inscriptions une

1. Mémoire lu à la Société Ernest Renan le 27 décembre 1924.

Digitized by Google

note plus étendue sur le même sujet. J'ai appris depuis qu'un théologien, M. Dibelius, intéressé par le résumé de ma lecture qu'avaient publié les journaux, devait reprendre la question devant l'Académie d'Heidelberg, mais je n'en sais pas davantage et ignore encore s'il a conclu ou non dans le même sens que moi. A Londres, au mois de novembre, j'ai eu l'occasion d'entretenir M. Idris Bell et Sir Ch. Kenyon ; mon hypothèse était nouvelle pour eux et la surprise qu'elle leur causa me convainquit que de nouvelles discussions étaient nécessaires pour confirmer mon opinion ou pour l'infirmer [1].

Pourquoi un rescrit impérial adressé aux Alexandrins a-t-il été copié dans une mairie de village, au revers d'un registre de taxation? C'est sans doute qu'affiché à Alexandrie il avait paru intéresser tous ceux de cette ville qui résidaient ou étaient appelés par leurs affaires à l'intérieur de l'Égypte. La copie est l'œuvre d'un demi-lettré ; l'orthographe en est mauvaise. L'original était-il traduit du latin? M. Bell a cru y distinguer quelques expressions plus latines que grecques. Claude n'a probablement écrit cette lettre ni en grec ni en latin ; sa chancellerie de Rome, où il y avait des rédacteurs pour le grec, s'est informée de ses idées, les a mises en ordre et a soumis à l'empereur un projet qu'il a dû retoucher. Sans avoir l'incohérence du discours dont le texte nous a été en partie conservé par les Tables de Lyon, ce nouveau document offre des caractères trop personnels pour être entièrement l'œuvre d'un rédacteur. La phrase sur laquelle je m'arrêterai, ne se reliant que par un lien très lâche au contexte, est de celles qu'on peut avec confiance attribuer à Claude; le style emporté n'en est pas celui d'un document officiel.

L'examen de toutes les questions que soulève cette lettre

1. Je connais encore une note sur l'ensemble du texte lue à l'Académie des Inscriptions, le 11 juillet 1924, par M. Jouguet, et un long article critique de M. Winckler dans l'*Archiv für Papyrusforschung*, 1924, p. 303. Quant aux controverses auxquelles a donné lieu mon interprétation, depuis la lecture du présent mémoire à la Société Ernest Renan, je ne puis en tenir compte ici.

Digitized by Google

m'entraînerait beaucoup trop loin. Je me contente de la résumer en présentant quelques observations.

Le rescrit comprend trois parties. Dans la première, Claude se défend contre l'empressement servile des Grecs d'Alexandrie qui veulent lui décerner des honneurs divins. Sans jamais nommer son prédécesseur Caïus, il est évidemment préccupé d'échapper au ridicule dont celui-ci s'est couvert en se laissant, de son vivant, traiter en dieu. Trois ans plus tôt, lors de la double ambassade envoyée à Caïus par les Grecs et les Juifs d'Alexandrie, à la suite des excès sanguinaires auxquels les Grecs s'étaient livrés contre les Juifs, les Alexandrins avaient prodigué à l'empereur les noms de toutes leurs divinités, alors que les Juifs s'étaient naturellement refusé à l'égaler à la leur, ce qui avait fait dire à Caïus : « Ces gens (les Juifs) sont moins méchants que malheureux et insensés, puisqu'ils ne croient pas que je suis dieu. » L'origine même, ou du moins le prétexte des troubles d'Alexandrie avait été la prétention des Grecs de prouver leur loyalisme en introduisant dans les synagogues des statues impériales. Claude réprouve les excès de zèle. Il ne veut ni temple ni grand-prêtre ; il n'entend pas empiéter sur les privilèges des dieux. Il autorise seulement la ville à célébrer comme *dies augusta* l'anniversaire de sa naissance et à lui élever des statues comme témoignages de fidélité.

La seconde partie du rescrit a trait aux demandes présentées par les Grecs. La plus importante concernait la création ou le rétablissement d'un sénat local ; Claude s'y montre peu favorable, mais il a demandé un rapport à ce sujet au préfet d'Égypte et il réserve sa décision pour plus tard.

La troisième partie concerne les troubles antijuifs, ce qu'il appelle la guerre contre les Juifs. A en croire Josèphe, les Juifs, après avoir été cruellement molestés par les Grecs en 38, prirent, à leur tour, l'offensive contre eux à la nouvelle de la mort de Caligula. Cela ne ressort pas du tout de la lettre, qui laisse la question des responsabilités en suspens. Voici le texte :

Digitized by Google

« J'en viens aux troubles et aux émeutes antijuives, ou plutôt, s'il faut dire la vérité, à la guerre contre les Juifs. Quels en furent les auteurs? Vos députés ont mis beaucoup de zèle à me renseigner à ce sujet ; mais ayant institué une enquête contradictoire, je n'ai pas voulu conclure, me réservant de sévir sans pitié contre ceux qui ont de nouveau troublé la paix. Sachez que si vous ne mettez pas fin à ces fureurs détestables de guerre civile, je serai forcé de vous montrer durement ce que signifie la juste colère d'un bon prince. »

Ceci s'adresse à tous ceux qui troubleront désormais la paix, aux Grecs comme aux Juifs. Ce qui suit vise spécialement les Grecs :

« Que les Alexandrins se conduisent avec douceur et humanité à l'égard des Juifs qui depuis si longtemps habitent la même ville ; qu'ils ne s'en prennent pas à ce qui constitue leur manière traditionnelle de rendre hommage à leur divinité, mais qu'ils les laissent user de leurs coutumes, comme du temps d'Auguste, coutumes que j'ai confirmées après avoir entendu les deux parties. »

Ces dernières lignes font allusion à l'édit de tolérance que Claude, suivant Josèphe, rendit dès son avènement et qui aurait été suivi d'une mesure semblable concernant les Juifs de tout l'empire [1]. L'exhortation adressée aux Grecs d'Alexandrie de ne pas se mêler de la religion juive, vise évidemment les événements de l'an 38 à Alexandrie, et aussi sans doute le projet insensé de Caïus — écarté par la politique dilatoire de Petronius et l'influence d'Agrippa, petit-fils d'Hérode — consistant à placer une statue de l'empereur dans le temple sans images de Jérusalem.

Voici maintenant ce qui concerne les Juifs :

« J'ordonne aux Juifs de ne pas chercher à augmenter leurs anciens privilèges. Qu'on ne se permette plus désormais, comme si vous habitiez deux cités, d'envoyer deux ambas-

1. Tillemont, *Empereurs*, I, p. 471.

Digitized by Google

sades (ce qui ne s'est jamais vu); qu'ils n'interviennent plus [*mot mutilé, sens douteux*] dans les jeux du gymnase; qu'ils jouissent seulement de ce qui leur appartient; qu'habitant une ville étrangère, ils se contentent de profiter de tous les biens de la fortune. »

J'arrête ici cette citation (avant le passage capital dont je donnerai aussi le texte grec) pour faire ressortir la singularité de la phrase : « Qu'on ne se permette plus d'envoyer deux ambassades, *ce qui ne s'est jamais vu.* » Claude ne pouvait pourtant pas ignorer qu'en l'an 38 deux ambassades, l'une grecque, l'autre juive, étaient venues d'Alexandrie à Rome pour porter les doléances des Grecs et des Juifs devant Caïus. Mais sans doute fait-il semblant de considérer comme non avenu ce qui s'est passé sous le règne d'un fou ; du temps d'Auguste et de Tibère, rien de pareil ne s'était vu, et cela lui suffit. Cette explication semble préférable à celle qui consisterait à admettre que les deux ambassades, envoyées du temps de Caïus, avaient subsisté, du moins en théorie, jusqu'au règne de son successeur, le personnel seul et les instructions des envoyés ayant été renouvelés à l'occasion de l'avènement de Claude.

Voici maintenant les lignes, adressées aux seuls Juifs, qui me semblent mériter toute notre attention. Je les traduis d'abord, comme on faisait au lycée, mot à mot :

Μηδὲ ἐπάγεσθαι ἢ προσείεσθαι, ni faire venir ni inviter, Ἰουδαίους καταπλέοντας, des Juifs naviguant, ἀπὸ Συρίας ἢ Αἰγύπτου, de la Syrie ou de l'Égypte, ἐξ οὗ, ce par quoi, ἀναγκασθήσομαι, je serai obligé, λαμβάνειν μείζονας ὑπονοίας, de concevoir de plus grands soupçons. Εἰ δὲ μή, et sinon, ἐπεξελεύσομαι αὐτοὺς, je les poursuivrai, πάντα τρόπον, de toute manière, καθάπερ ἐξεγείροντας, comme fomentant, τινα νόσον κοινὴν quelque maladie commune, τῆς οἰκουμένης, du monde habité.

En français :

« Défense aux Juifs d'attirer ou d'inviter d'autres Juifs à

Digitized by Google

venir par eau de Syrie ou du reste de l'Égypte, ce qui m'obligerait à concevoir à leur égard de plus graves soupçons. S'ils ne s'abstiennent pas d'agir ainsi, je les poursuivrai par tous les moyens, comme fomentant une sorte de peste commune à tout l'univers. »

La lettre se termine par quelques lignes rassurantes adressées aux Grecs et aux Juifs :

« Si vous renoncez les uns et les autres à ces excès et consentez à vivre ensemble avec douceur et humanité, je vous montrerai, de mon côté, mon ancienne sollicitude et je vous témoignerai une bienveillance qui fut toujours celle de ma maison. »

Le premier éditeur, M. Idris Bell, n'a pas commenté le passage que j'ai traduit mot à mot; il s'est contenté de signaler ce qu'il appelle avec raison *the sudden ind unexpected outburst against the Jews*, « la sortie soudaine et inattendue contre les Juifs. » Quant à la défense faite aux Juifs d'attirer des coreligionnaires de Syrie ou du reste de l'Égypte, il suppose qu'elle fait allusion à l'offensive dont parle Josèphe : les Juifs d'Alexandrie se seraient renforcés afin de pouvoir, à leur tour, attaquer les Grecs. Mais, comme je l'ai déjà fait observer, Claude ne sait rien de cette offensive ou n'y veut pas croire, puisque, dans les troubles qui se sont produits, il laisse la question de responsabilité en suspens et parle seulement de *guerre contre les Juifs*.

La sortie de Claude peut-elle s'expliquer par la crainte de voir la guerre civile devenir permanente à Alexandrie? Certainement non, car si païens et juifs se battent dans les rues de cette ville, ou même dans d'autres, il n'y a là rien qui ressemble à une peste, à une épidémie, menaçant le genre humain tout entier. C'est affaire de police.

Faut-il alléguer l'humeur remuante des Juifs de Palestine, leur tendance à la révolte? Nous sommes en 41 ; parmi les

Digitized by Google

insurrections des Juifs de ce pays contre les Romains, celle de Judas le Galiléen ou le Gaulonite est très antérieure (an 6 ou 7), celle de Theudas est postérieure (44 à 46) [1]. Ces révoltes sont restées purement locales ; elles ont été réprimées sans peine ; elles n'ont jamais menacé, même en Syrie, le régime impérial.

Notons, d'ailleurs, que si Claude exprime des inquiétudes et même des craintes sérieuses, cela résulte moins de tels faits récents venus à sa connaissance que d'un ensemble de symptômes alarmants. « Si vous continuez, dit-il, d'attirer à Alexandrie des Juifs de Syrie et d'Égypte, vous me ferez concevoir *de plus graves soupçons.* » C'est donc qu'il soupçonne déjà quelque chose de fâcheux, du fait même de ce courant qui entraîne les Juifs de Syrie et de l'intérieur de l'Égypte vers Alexandrie, où ils sont déjà en si grand nombre. Claude, on le sait, craignait les sociétés secrètes et légiféra très sévèrement contre les confréries [2]. Mais c'est une crainte différente qui se manifeste dans le peu que nous dit Dion Cassius, malheureusement sans indiquer de date : [3] « Comme les Juifs étaient trop nombreux à Rome pour qu'on pût les expulser sans provoquer de troubles, Claude leur permit de suivre leurs usages ancestraux, mais leur interdit de se réunir en masse, ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι. » Ce dernier mot, sans doute emprunté par Dion à une source officielle, ne peut viser la formation de confréries. Je crois qu'il s'éclaire par le nouveau texte, dont celui que lisait Dion devait être à peu près contemporain. Ce que Claude redoute, tant à Rome qu'à Alexandrie, c'est le groupement, sans cesse accru par l'immigration, d'hommes unis par un lien religieux et ethnique, mais seulement de *certains* hommes. Il ne songe pas à défendre aux Grecs de venir en foule à Rome, au point que Juvénal s'insurgera, un demi-siècle après, contre l'hellénisation complète de cette ville ; *non possum ferre, Qui-*

1. Tillemont, I, p. 419, 480 ; Renan, *Origines*, II, p. xxix, 363.
2. Renan, *Origines*, II, p. 362.
3. Dion, LX, 166.

Digitized by Google

rites, *graecam urbem*. C'est que les Grecs, même agglomérés en grand nombre, ne lui inspirent pas de soupçons, tandis que les Juifs lui en donnent et que ces soupçons d'un genre spécial vont en s'aggravant.

Claude n'est pas encore sorti de Rome ; il a pour ami intime un prince juif, Agrippa ; qu'a-t-il donc entendu dire à Rome qui a éveillé sa méfiance, et pourquoi cette méfiance s'est-elle accrue du fait que les rapports qu'il a reçus l'ont informé que les Juifs de Syrie et d'Égypte confluent vers Alexandrie ?

Une explication de ces lignes ne peut prétendre à la vraisemblance que si elle est, pour ainsi dire, à la hauteur du sentiment qui inspire à Claude ces graves paroles : « Je vous poursuivrai comme les fauteurs d'une peste qui menace le genre humain tout entier ! »

De tels propos, dans la bouche d'un souverain, conservateur naturel de l'ordre de choses établi, n'incriminent pas telles ou telles individualités ou communautés urbaines, mais une doctrine subversive, un mouvement général et redoutable, né au sein d'un groupe d'hommes qui ne se contentent pas de s'agiter, mais propagent au dehors l'agitation qui les possède, la maladie dont ils sèment la contagion. S'il existait aujourd'hui un souverain conservateur en Europe, il ne parlerait pas autrement à des bolchévistes dont on lui aurait signalé des foyers grandissants sur différents points ; il les menacerait de même de les écraser si, confirmant ses soupçons, ils se montraient prêts à déchaîner sur son royaume la plus pernicieuse des épidémies.

Ainsi Claude, peut-être averti par le roi juif Agrippa, qui appartient au parti juif conservateur et n'a rien d'un révolutionnaire, voit, non sans terreur, se préciser, dans la capitale et dans une des plus grandes villes de l'Empire, une menace, une conspiration non contre sa personne, mais contre la société humaine, l'*oikouménè* dont il a la garde.

Ai-je indiqué assez clairement que la conspiration dénoncée

Digitized by Google

par Claude, avec autant de discrétion d'ailleurs que d'énergie, n'est pas, ne peut être autre chose que le mouvement messianique, l'énorme agitation née en Palestine, qui a pour mot de ralliement *maranatha* « le Seigneur va venir » [1], qui annonce l'imminence de catastrophes prochaines — « le temps est court désormais » — et l'avènement du règne de Dieu qui mettra fin au règne des hommes, à l'inégalité des conditions et des fortunes ?

Notre saint patron eût été un peu surpris de cette conclusion, à mon avis tout à fait incontestable, car, comme tous les historiens, il était tenté de placer trop tard le commencement de la prédication messianique. La différence, pourtant, ne porte que sur quelques années. Si Renan date de 45, ce qui paraît certain, le début de l'activité missionnaire de Paul, il sait qu'elle n'a pas été la première à s'exercer au dehors. « Le christianisme, écrit-il [2], a été injuste envers ce grand homme (Barnabé), en ne le plaçant pas en première ligne parmi ses fondateurs. » Il constate que le supplice du diacre Etienne, en 37, eut pour conséquence l'expansion de la doctrine par les juifs hellénistes [3]. La grande idée des missions lointaines naquit non en Palestine, mais en Syrie, à Antioche, seconde capitale du christianisme, où les païens convertis formaient la majorité [4]. « Il est infiniment probable, dit-il encore, que, dès l'an 50, quelques Juifs de Syrie, déjà chrétiens, entrèrent dans la capitale de l'Empire et y semèrent leurs idées [5]. » Comment Renan est-il arrivé à cette date approximative de 50, trop basse, à mon avis, d'une douzaine d'années? Evidemment, par deux raisons. L'expulsion des chrétiens de Rome par Claude est placée par Orose en 49, par Eusèbe en 50; d'autre part, en 52-53, lorsque saint Paul, ve-

1. Renan. *Origines*, II, p. 92.
2. *Origines*, II, p. 231.
3. *Ibid.*, II, p. 147.
4. *Ibid.*, II, p. 11.
5. *Ibid.*, III, p. 98.

Digitized by Google

nant d'Athènes, rencontre à Corinthe Aquila et Priscille, les *Actes* disent que ce couple juif avait dû quitter Rome lors de l'expulsion de tous les Juifs [1]. Puisque Paul ne convertit pas Aquila et Priscille, mais commence immédiatement à évangéliser avec eux, c'est qu'ils étaient déjà chrétiens. J'admets tout cela; mais il est évident que les mesures de Claude en 49 ne s'expliquent pas si la communauté chrétienne n'avait pas eu quelques années pour se former et alarmer par sa propagande non seulement la police romaine, mais les Juifs haut placés de l'entourage impérial. Dès l'an 41, date du nouveau texte, l'agitation messianique, apocalyptique, communiste et subversive devait être vieille à Rome de quelques années.

C'est maintenant seulement que s'expliquent les mots trop brefs de Suétone dans sa vie de Claude: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Româ expulit* [2]. On ne possédait pas, à la fin du IVe siècle, d'autres renseignements à ce sujet, puisque Orose allègue le texte de Suétone en ajoutant, par une erreur depuis longtemps signalée, que la date (9e année de Claude) est tirée de Josèphe, où l'on ne trouve rien à ce sujet. Il lit *Christo* au lieu de *Chresto*, texte de nos manuscrits de Suétone, plus tardifs que celui dont usait Orose, et ajoute: « Il est impossible de savoir si Claude châtia les Juifs qui s'agitaient contre Christ (*contrà Christum tumultuantes*), ou s'il voulut aussi expulser les chrétiens comme professant une religion semblable (*velut cognatae religionis homines*). » Nous en savons maintenant plus long qu'Orose. Alarmé dès l'été ou l'automne de 41, Claude vit grandir et se développer l'agitation qui se faisait à Rome sous le vocable du Christ; ceux qu'il se décida à expulser en 49 n'étaient pas *tous* les Juifs, comme le disent les *Actes* (ce qui, suivant Dion, était impossible sans danger pour la paix publique), mais ceux des Juifs qui, au nom du Christ, pris par la police pour un agitateur (*impulsor*), provoquaient continuellement des troubles (*assidue*

1. *Actes*, XVIII, 1. 2.
2. Suét., *Claude*, XXV.

Digitized by Google

tumultuantes) [1]. Le mot *assidue* prouve sans doute possible qu'il ne s'agissait pas d'un trouble momentané, mais d'un trouble déjà ancien, dont les manifestations s'étaient répétées et continuaient. Mes conclusions chronologiques sont donc les suivantes :

Vers 37(?) Commencement de la propagande chrétienne et de l'agitation messianique à Rome.

41. Claude s'inquiète de cette agitation.

49. Il expulse de Rome les agitateurs.

Bien que le nouveau texte ne le dise pas expressément et que les soupçons aggravés dont il est question puissent avoir été inspirés à Claude par ce qu'il avait entendu dire de la juiverie romaine, il est pourtant vraisemblable qu'il avait reçu des rapports sur une agitation analogue à Alexandrie. Renan croyait que les premiers missionnaires chrétiens avaient négligé de parti-pris l'Egypte. « Il faut, disait-il, chercher la cause de ce phénomène remarquable dans le peu de rapports qui existait entre les Juifs d'Egypte et ceux de la Palestine, et surtout dans le fait que l'Egypte juive avait, en quelque sorte, son développement religieux à part [2]. » Nous voyons maintenant, par la lettre de Claude, que, dès avant l'an 41 — car un mouvement commence toujours assez longtemps avant d'être signalé — les Juifs de Syrie, en rapports étroits avec ceux de Palestine, affluaient en Egypte. La tradition chrétienne, bien qu'attestée seulement à une basse époque (par Epiphane et saint Jérôme), est plus près de la vérité historique lorsqu'elle fait envoyer Marc en Egypte par Pierre pour fonder l'église d'Alexandrie. Il est vrai que l'on pouvait s'au-

1. Cf. Renan, *Origines*, III, p. 110 : « Le passage de Suétone et plus encore celui des *Actes* sembleraient impliquer que tous les Juifs furent chassés à cette occasion : mais cela n'est pas à supposer. Il est vraisemblable que les chrétiens, les partisans du séditieux Christus, furent seuls expulsés. Claude, en général, était favorable aux Juifs... Ces expulsions, d'ailleurs, n'étaient jamais que temporaires et conditionnelles... La mesure de Claude eut, en tout cas, peu de conséquence, car Josèphe n'en parle pas et, en l'an 58 (date de l'Epître aux Romains), Rome avait déjà une nouvelle église chrétienne ».

2. *Origines*, II, p. 283.

Digitized by Google

toriser à cet effet de la première lettre dite de Pierre, datée de Babylone, c'est-à-dire du vieux Caire, où Marc est le compagnon de Pierre [1], comme d'autres s'autorisaient sans doute de la même lettre, où Babylone leur semblait désigner Rome, pour réunir Pierre et Marc dans la capitale de l'Empire. Mais il est difficile d'admettre qu'Epiphane et saint Jérôme n'aient pas eu d'autre raison que cette exégèse pour attribuer à la première génération chrétienne la fondation de la chrétienté d'Alexandrie. L'exception admise par Renan n'en est pas une et il reste vrai de dire avec lui : « La marche des navires apostoliques est toujours à peu près la même. La prédication chrétienne semble suivre un sillage antérieur, qui n'est autre que celui de l'émigration juive. » Antioche et Alexandrie étaient deux centres juifs si considérables qu'un mouvement intense, propagé de très bonne heure à Antioche, devait nécessairement se communiquer à Alexandrie et à Rome; une quinzaine de jours y suffisait.

Songeons donc à l'état d'esprit de gens qui croient de toute leur âme que le Messie annoncé par les prophètes est venu, qu'il a fait des miracles, qu'il est mort, qu'il a ressuscité, qu'il doit bientôt revenir en gloire, changer la face du monde ou le détruire; est-ce que de pareils hommes pouvaient s'endormir dans la paix idyllique qui aurait été, suivant Renan, jusqu'à l'exécution du diacre Etienne, la condition de l'Eglise naissante? Est-ce qu'ils n'ont pas dû répandre aussitôt l'annonce des grands événements survenus et celle des événements plus grands encore qui se préparaient? Est-ce que le mouvement messianique a pu attendre, pour se propager, que quelques hommes, particulièrement courageux et éloquents, en prissent l'initiative? Ce qui s'est passé au juste en Palestine vers l'an 30 restera sans doute toujours un mystère pour l'histoire; nous ne voyons pas distinctement ce que Nietzsche et Loisy ont appelé *l'allumette;* mais nous voyons, et même d'assez près, les commencements de l'incendie.

1. I *Petri*, V, 13.

Digitized by Google

Si Claude assimile cet embrasement des âmes à une peste, à une épidémie qui menace tout le monde civilisé, il se sert d'un langage qui, pour être violent, répond si bien aux préoccupations d'une politique conservatrice qu'il se retrouvera désormais sous la plume de plus d'un païen. Tacite semble bien avoir dans l'esprit la contagion d'un mal lorsqu'il écrit : *Repressa in praesens exitiabilis superstitio rursum* erumpebat, *non modo per Judaeam, originem ejus* mali, *sed per urbem etiam...* [1] L'empereur Julien, écrivant à l'archiprêtre Théodore, parle des impies venus de Galilée « comme une maladie infectieuse », ὥσπερ τι νόσημα τῷ βίῳ [2]. Rutilius déplore que la prise de Jérusalem par Titus, c'est-à-dire la dispersion des Juifs, ait permis à la peste, c'est-à-dire au christianisme, d'étendre sa contagion :

Latius excisae pestis contagia serpunt [3].

C'est donc avec un sens historique très sûr que Corneille nous montre la païenne Stratonice qualifiant ainsi le christianisme :

Une peste exécrable à tous les gens de bien [4].

Et Renan lui-même, qui n'a jamais partagé les préjugés de Julien, de Rutilius ou de Stratonice, écrit ceci : « *Comme une contagion* qui, prenant son point de départ au fond de la Méditerranée, apparaît tout à coup sur un certain nombre de points du littoral par une correspondance secrète, le christianisme eut ses ports d'arrivage en quelque sorte désignés d'avance » [5]. Renan se souvenait des choléras de 1832, 1849, 1855, 1866, tous venus de l'Inde à travers l'Egypte, et, cherchant à caractériser la rapidité foudroyante de la propagande chrétienne, l'assimilait avec raison à une épidémie.

1. *Annales*, XV, 44.
2. Ed. Bidez, p. 155. Le copiste de la lettre n'a pas voulu terminer la phrase.
3. *De reditu suo*, I, 397.
4. *Polyeucte*, III, 783.
5. *Origines*, II, p. 284.

Digitized by Google

Des faits nouveaux que nous apporte la lettre de Claude, peut-on tirer quelques conclusions sur la valeur historique des plus anciennes traditions chrétiennes? Assurément, la littérature chrétienne qui nous reste, postérieure de trente ans au moins à la lettre de Claude, et qui nous est parvenue, à l'exception peut-être des grandes lettres de saint Paul, dans un état profondément remanié, nous instruit plutôt sur les sentiments et les croyances de la seconde et de la troisième génération; mais on y trouve assez d'annonces de ruines, de catastrophes imminentes, de révolutions qui doivent faire succéder à l'Empire romain un état de choses tout différent, pour que soient justifiées les craintes qu'inspirait à la police romaine, à l'empereur et aux princes juifs ses amis la prédication de la première génération chrétienne. L'esprit profondément novateur qui anime encore cette littérature n'est pas le fait de ceux qui l'ont rédigée, mais du passé proche dont elle a recueilli l'héritage; elle semble plutôt en avoir atténué le caractère, dans la pensée que le christianisme n'était, après tout, pas incompatible avec l'ordre de choses établi, que la réforme morale et religieuse pouvait s'accomplir sans bouleversement politique et social. Si les conservateurs romains ne s'y trompèrent pas, cela fait honneur à leur clairvoyance; s'ils crurent que des persécutions policières pouvaient avoir raison du péril, cela prouve qu'ils se sont fait, comme tant d'autres après eux, une idée trop haute de l'efficacité des persécutions et de la police.

En somme, au début de notre ère, le monde juif est en proie à une fièvre intense. A part quelques conservateurs amis du prince, il n'y a que des agités. Mais les uns, à Jérusalem surtout, se replient sur eux-mêmes, s'exaltent dans une orthodoxie farouche, attendent la réalisation des promesses divines qui les font rêver de victoires sur les païens: ce sont ceux qu'écraseront Vespasien et Titus, qui paieront de leur vie ou de leur liberté une tentative sans espoir. Les autres agités portent leur fièvre au dehors, dans le monde païen, brisent les

Digitized by Google

chaînes dont les enserre la Loi juive et préparent la conquête du monde antique non par les armes, mais par la propagande — de cabaret en cabaret, comme dit Renan. C'est à ces derniers, appelés à l'emporter après trois siècles, que s'adresse la menace presque prophétique de Claude : « Je vous poursuivrai par tous les moyens en mon pouvoir, parce que je vois en vous les fauteurs d'une peste qui doit étendre ses ravages à tout l'univers ».

Je ne me dissimule pas la gravité au moins apparente de mes conclusions. La tradition place la mort de Jésus vers l'an 30 ; six ou sept ans après, la prédication chrétienne commence à Antioche, à Alexandrie, à Rome ; cinq ans plus tard, elle cause au pouvoir de graves inquiétudes ; huit ans encore, et ce sera la première persécution. Renan avait donc encore plus raison qu'il ne le pensait lui-même lorsqu'il écrivait en 1868 : « Quand on songe que dix ans après la mort de Jésus, sa religion a déjà un nom en langue grecque et en langue latine dans la capitale de la Syrie, on s'étonne des progrès accomplis en si peu de temps... L'activité, la fièvre d'idées qui se produisait dans cette jeune Eglise dut être quelque chose d'extraordinaire. » C'est là, en effet, ce que je crois avoir montré, et je me flatte que Renan, s'il était encore parmi nous, ne se contredirait pas lui-même en me donnant tort.

SALOMON REINACH.

Digitized by Google

Remarques sur l'explication de la « Lettre de Claude » et l'hypothèse de M. S. Reinach

L'interprétation proposée par M. Salomon Reinach est certainement ingénieuse et hardie. Elle me semble fort intéressante ; mais, à la réflexion, j'ai le regret de ne pouvoir l'accepter, parce qu'elle me parait déborder de toutes parts les textes sur lesquels elle prétend se fonder et qu'elle fait trop large place à l'hypothèse invérifiable.

Considérée, si je puis ainsi dire, à l'intérieur du document nouveau où elle prend son départ, elle s'y accroche à deux mots : νόσος et οἰκουμένη : si ces deux mots ne se trouvaient pas dans la lettre, je pense que M. Reinach n'aurait pas eu l'idée de son explication. Il entend le premier selon le sens le plus fort : non pas *maladie*, mais *peste* ou *fléau* ; et il prend le second au sens courant : ἡ οἰκουμένη (γῆ) = *la terre habitée*, *le monde entier*, *l'univers*. A l'époque romaine, cela signifiait souvent l'*Empire* (ἡ ὑπὸ Ῥωμαίους οἰκουμένη)[1], mais cette acception ne se justifiait que par une exagération et une flatterie : on supposait que le reste du monde ne valait pas d'être compté. D'ailleurs, ce mot οἰκουμένη était déjà employé hyperboliquement dans le monde grec et judéo-hellénique. Quand un bon pétionnaire du temps de Ptolémée II ou de Ptolémée III dit au roi : *Toi qui règnes sur toute la terre* (σοῦ τῆς οἰκουμένης

1. Hérodien, 5, 2, 5. — Cf. *Pap. Oxyr.* VII, 1021 5, ann. 54, où Néron est qualifié d'ἀγαθὸς δαίμων τῆς οἰκουμένης, *attente et espoir du monde* (ὁ δὲ τῆς οἰκουμένης καὶ προσδοκηθεὶς καὶ ἐλπισθείς).

Digitized by Google

πάσης βασιλεύοντος), « *toute la terre* » ce n'est, en vérité, que le royaume lagide. Par une majoration du même genre, *1 Esdras*, 2, 3, met dans la bouche de Cyrus l'affirmation que voici : *C'est moi que le Seigneur d'Israël, le Seigneur Très-Haut a fait roi de la terre* (Ἐμὲ ἀνέδειξε βασιλέα τῆς οἰκουμένης ὁ Κύριος τοῦ Ἰσραὴλ, Κύριος ὁ ὕψιστος). Et il n'est pas impossible que *Luc*, 2, 1, quand il parle d'*un édit de César Auguste pour le recensement de l'univers entier* (δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούτου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην), ne voie aussi beaucoup plus grand que nature. En tous cas, l'exagération du terme paraît évidente en *Actes*, 11, 28, où nous lisons qu'un prophète, venu de Jérusalem à Antioche, « *prédit par l'Esprit qu'il y aurait grande famine par toute la terre* » (ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην).

Qu'est-ce à dire ? Rien d'autre que ceci, il est permis de ne point prendre οἰκουμένη au pied de la lettre, même en l'enfermant dans son sens déjà restreint d'*Empire romain*, et il n'est pas *a priori* certain qu'en l'espèce le terme ait beaucoup plus de précision que notre « *tout le monde* », « *tout le pays* » et autre expression du même genre qui entend évoquer l'idée d'une étendue considérable, mais non définie.

Je trouve dans l'*In Flaccum* de Philon [1] un passage qui n'est pas sans intérêt pour nous. Il s'agit du projet de dédicace à C. Caligula des synagogues juives d'Alexandrie, mis en avant, dans la grande ville, par les adversaires des Juifs, projet dont Philon nous assure que « *peu s'en fallut qu'il ne remplît le monde entier de guerres civiles* » (ἄπασαν ὀλίγου δεῖν φάναι τὴν οἰκουμένην ἐμφυλίων πολέμων ἐμπλήρωσεν). Le trouble produit à Alexandrie par cette mesure vexatoire et sacrilège aurait gagné, pense-t-il, de proche en proche, les nomes d'Égypte, les confins de la Lybie et jusqu'aux peuples d'Occident. Et les malintentionnés en auraient pris prétexte partout pour maltraiter les Juifs, abolir leurs anciens usages et profaner leurs lieux

1. *In Flac.*, 7 (Mangey, II, p. 524).

Digitized by Google

saints. Ainsi Philon conçoit, suivant l'exagération que le mot οἰκουμένη semble avoir, pour ainsi dire, impliquée, et aussi en songeant à la solidarité qui unissait plus ou moins étroitement les grandes communautés juives de la *diaspora*, que la persécution contre les Juifs, en se réalisant à Alexandrie, troublerait l'οἰκουμένη entière.

Que Claude — ou le scribe de sa chancellerie qui a rédigé la lettre, peut-être en la traduisant du latin [1] — ait bien entendu signifier que *le fléau* dont il est tout près de prendre de l'inquiétude, intéresserait *tout l'Empire*, ce n'est donc pas impossible. mais qu'il ait seulement voulu dire que le mal atteindrait l'Egypte, les pays environnants, et ceux où il y avait les grandes juiveries — *ceux là mêmes dont parle Philon* — ce n'est pas impossible non plus.

D'autre part, si nous relisons le texte de la *lettre de Claude*, il nous faut constater qu'il ne contient pas un mot — en dehors d'οἰκουμένη — qui appelle ou favorise l'explication de M. Reinach. D'un bout à l'autre, il ne s'y agit que d'Alexandrie et des Alexandrins. Aucune allusion à ce qui pourrait se passer ailleurs ne rapproche les événements tumultueux qui se sont déroulés dans la grande ville égyptienne d'aucune autre agitation, de n'importe quel caractère, qui pourrait s'être produite en un autre endroit de l'Empire. *C'est à Alexandrie et par rapport à Alexandrie que l'Empereur semble uniquement considérer les Juifs.* Si donc on suppose qu'il a d'autres préoccupations dans l'esprit, c'est hors du texte en cause qu'il faut aller les chercher, ou les deviner. Aussi bien, c'est ce que fait M. Reinach. Il finit par se persuader que les phrases énigmatiques de Claude expliquent et fécondent les assertions obscures de Suétone (*Claude*, 25) ou de Dion-Cassius (LX, 166), et j'ai, moi, l'impression que c'est, tout au contraire, à une interprétation personnelle de ces autres textes qu'il demande l'éclaircissement de la *lettre*, entre les lignes 88 et 100.

1. Idris Bell, *Jews and Christians*, p. 2, s

Digitized by Google

Que l'espérance chrétienne se soit transportée à Alexandrie à peu près dans le même temps qu'elle s'implantait à Antioche, c'est possible ; j'accepte même volontiers que ce soit probable. Sur ce transport, sur son succès premier et sur l'origine véritable de la communauté alexandrine, *nous ne savons rien du tout.* Notons que l'auteur des *Actes* ne parait pas mieux renseigné que nous. Et quand même la *I^a Petri* viendrait de Babylone d'Egypte — ce qui n'est qu'une supposition — nous n'aurions aucune indication à tirer de cet écrit secondaire touchant l'état de la chrétienté alexandrine en 41/42.

Or, l'hypothèse de M. Reinach suppose non seulement qu'il y a des chrétiens à Alexandrie en ce temps-là, mais qu'ils y forment déjà une communauté et que cette communauté est même si nombreuse, si puissante, si rayonnante, 1° qu'elle constitue un centre d'attraction pour les Juifs du reste de l'Egypte et ceux de Syrie, centre si actif que les autorités romaines l'ont « repéré » et signalé à l'Empereur ; 2° que Claude ne voit plus que cette communauté dans la juiverie d'Alexandrie, qu'il *lui parle comme si elle était cette juiverie elle-même*, car pas un mot de la lettre ne suppose qu'il fasse une distinction entre les Juifs chrétiens et les autres Juifs; tous lui semblent mériter l'avertissement sévère qu'il leur donne et où transparait son inquiétude.

Est-il possible qu'il en soit ainsi? Je ne le crois pas. Il me paraît hors de toute vraisemblance et en tous cas, hors de toute démonstration : 1° qu'il existe une telle communauté à Alexandrie en 41/42 ; 2° que les Juifs Alexandrins se soient montrés si accueillants à la propagande chrétienne, alors que partout ailleurs la synagogue lui a opposé une telle résistance, que cette complaisance leur soit venue tout justement au temps où la tension de leurs rapports avec les Grecs leur donnait d'autres soucis et devait plutôt les raidir dans leur orthodoxie, qu'enfin cet étonnant phénomène se soit produit dans un milieu qui a, en juger par Philon, n'était pas spécialement épris de

Digitized by Google

messianisme ; 3° que les Juifs de Syrie et ceux du reste de l'Egypte arrivent pour s'unir aux frères d'Alexandrie en nombre capable d'inquiéter l'Empereur pour la santé de l'Empire. N'oublions pas que le texte dit positivement que *ce sont les Juifs Alexandrins qui sollicitent la venue des autres* (μηδὲ ἐπάγεσθαι ἢ προσείεσθαι ἀπὸ Συρίας ἢ Αἰγύπτου καταπλέοντας Ἰουδαίους). — Et il faudrait ajouter à toutes les invraisemblances dessus dites celle qui ferait d'Alexandrie, dès 41, le grand centre de la propagande chrétienne en Orient, — fait capital dont pas une attestation ne nous reste ! — Car, enfin, pourquoi n'iraient-ils pas à Jérusalem ou à Antioche ces redoutables prosélytes de Syrie, dont le nombre effraie l'Auguste, au lieu de s'embarquer pour Alexandrie ?

M. Reinach n'arrive à passer outre à ces diverses objections que parce qu'il pense que, dès ce temps-là, la propagande chrétienne flambe comme un énorme bûcher dans tout cet Orient syrien et égyptien, et à Rome même. Je ne connais pas un seul texte qui nous autorise à croire que cela soit, pas un, sinon celui-là même qui se trouve sur la sellette, à la condition de l'expliquer comme M. Reinach le fait. Mais, à le faire, je me demande comment on évitera le cercle vicieux.

Assurément l'état déplorable dans lequel le livre des *Actes* se présente à nous n'est point favorable à une représentation nette de ce qui s'est passé à Jérusalem au lendemain du retour des disciples Galiléens dans la ville. Mais que la propagande se soit, dès ce moment là, organisée et épanouie, je ne le crois pas du tout ; je veux dire que je crois fermement le contraire. Les « frères » constituent un petit groupe de piétistes juifs rassemblés par l'espoir de voir se réaliser *d'un moment à l'autre* le grand événement dont l'attente est leur unique raison d'être. C'est là une disposition très peu favorable au développement de l'esprit de propagande, lequel ne pourra vraiment se déterminer et agir que lorsque l'espérance de la *parousie* devra consentir à prendre patience et se résignera à voir se prolonger la vie de ce monde.

Digitized by Google

La propagande est donc un phénomène de la seconde heure [1] et je me persuade qu'il est sorti de l'initiative des *hellénistes* [2], habitués, dans leurs synagogues de la *diaspora*, à gagner des prosélytes. J'en vois la preuve dans le fait que ces hellénistes ne tardent pas à échauffer les oreilles des purs juifs et, parce qu'ils vont batailler dans les synagogues, à se jeter en un danger où périt Etienne, leur chef de file, si bien qu'ils jugent prudent de quitter la ville sainte et de retourner chez eux.

Or, le petit groupe rassemblé autour des Douze, le petit groupe judaïsant n'est pas inquiété [3], *preuve qu'il n'a pas fait de propagande active* et qu'il vit encore tout entier tourné vers l'attente anxieuse de la *parousie ;* il juge superflu d'entreprendre la conquête d'un monde qui va finir. Il ne modifiera probablement guère cette position avant 44, date de ses difficultés avec Hérode Agrippa [4].

C'est de la dispersion des *hellénistes* que date la propagande en terre grecque [5]. A quelle date se place cette dispersion ? Je l'ignore et je ne suis pas le seul, malheureusement ; mais je pense qu'il est sage d'accorder deux ou trois ans à la constitution, à la séparation des deux groupes des Douze et des Sept et à la dispersion du second. Si nous plaçons la mort de Jésus en 30, le retour des disciples à Jérusalem en 31 — la consolidation de la foi à la Résurrection a dû demander quelques délais, — la dispersion des hellénistes pourrait être de 36 ou de 37 [6]. Alors, quatre ou cinq ans après, dans une ville *que ne nous nomme pas spécialement la tradition*, pour autant que les *Actes*

1. Remarquez que le rédacteur des *Actes*, si préoccupé de rapporter toute la propagande à l'initiative des Apôtres, n'ose pourtant pas dire d'abord qu'ils se répandent hors de la ville et en dépassent l'horizon (*Act.* 5, 26). Cf. J. Weiss, *Das Urchristentum*, p. 98 ; Loisy, *Actes des Apôtres*, p. 426 et s.

2. *Act.*, 6, 8-9.

3. *Act.*, 8, 1 : « — *et tous furent dispersés... sauf les Apôtres* ».

4. *Act.*, 12, 1 et s. — Tout au plus peut-on supposer qu'*à l'imitation des hellénistes* les Douze se laissent aller à une petite propagande dans la ville et autour. Ce serait la cause de la persécution d'Hérode Agrippa.

5. *Act.*, 11, 19,

6. C'est la date qu'adopte Renan. *Apôtres*, 134 et s.

Digitized by Google

nous l'ont conservée [1], existerait déjà une communauté si forte, si bien organisée, si ardente qu'elle formerait un foyer d'appel en état d'attirer à elle les Juifs de l'Egypte et de la Syrie et dont la flamme grandissante suffirait à inquiéter l'Empereur, lui ferait redouter un *fléau* pour tout l'Empire? Je n'arrive pas à me représenter ce phénomène.

Je ne puis comprendre, je le répète, pourquoi c'est Alexandrie qui attire les Juifs de Syrie pour en faire des chrétiens et pourquoi ce n'est pas Antioche. Mais, dit M. Reinach, ce n'est pas seulement à Alexandrie que s'affirme, en ce temps-là le puissant rayonnement du messianisme chrétien, c'est également à Rome; et voilà bien pourquoi Claude, qui ne l'ignore pas, peut à bon droit se montrer soucieux des complications qu'il prévoit si le mouvement s'amplifie encore dans la capitale de l'Egypte.

Sur ce qu'il voit dans celle de l'Empire et les réactions qu'il oppose au spectacle, nous n'avons que deux textes, que M. Reinach rapproche : l'un de Suétone, le fameux *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit;* l'autre de Dion Cassius, où il est dit que les Juifs étant trop nombreux dans la Ville pour qu'on pût les expulser sans troubles, Claude leur laisse leurs usages ancestraux, mais leur interdit de se rassembler (ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι). J'entends, surtout de se livrer à des manifestations collectives, mais peut-être aussi de s'organiser en une seule communauté. Les documents épigraphiques ne nous apprennent-ils pas que les Juifs de Rome se repartissaient en une bonne dizaine de synagogues pourvues, chacune, de leur administration séparée? C'était une sage précaution contre des manifestations et agitations toujours à redouter de ces hommes faciles à émouvoir [2].

Je ne sais pas s'il est légitime de se servir du texte de Dion

1. *Act.*, 11, 19 : « *Ceux donc qui avaient été dispersés... passèrent jusqu'en Phénicie, en Chypre et à Antioche.* » Il n'est question ni de l'Egypte ni d'Alexandrie.

2. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, III 3, p. 44 et s. — J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, I, p. 420, n. 4, a contesté cette conclusion de Schürer. Il a

Digitized by Google

— non daté — pour interpréter celui de Suétone qui se rapporte peut-être à l'année 46[1], mais j'accepte volontiers que Claude n'ait pas chassé de Rome *tous les Juifs*. Comment a-t-il choisi entre eux? Je veux dire sur quel principe ou quelle opinion a-t-il fondé le choix qu'il a fait des expulsés? Je l'ignore. Toutefois j'ai bien du mal à croire qu'il ait borné l'application de sa rigueur aux seuls chrétiens et qu'il faille entendre le texte de Suétone à peu près ainsi : *Ceux des Juifs qui avaient pris l'habitude de provoquer du désordre* (*parmi les autres*), *au nom de Christ, il les chassa de Rome.* — J'ai du mal à le croire parce que je me persuade que, même en 49, Claude était parfaitement incapable de distinguer les chrétiens des Juifs. Si en 41, il en est à les confondre entièrement à Alexandrie et à s'imaginer que l'agitation de quelques-uns est la passion de tous, je ne vois pas qu'il ait eu beaucoup de raisons d'établir une détermination plus exacte à Rome huit ans après. Sa police, sans doute plus préoccupée de maintenir l'ordre que de s'informer de la cause véritable des débats entre ces Juifs toujours prompts à la dispute et à l'invective, n'avait pas, je pense, pris d'autre souci que de mettre la main au collet des plus ouvertement compromis dans les bagarres, sans prendre le soin de savoir pour quel parti ils tenaient, ni de préciser ce que représentait exactement chaque parti.

Le gouvernement romain ne connaîtra vraiment, n'identifiera sûrement les chrétiens que lorsque les « affaires chrétiennes », sorties de mouvements populaires, l'aurait averti, que les apologistes du IIe siècle auront parlé et l'auront instruit. Au temps de Claude, la distinction, *encore incertaine pour les in-*

cru pouvoir affirmer qu'il existait à Rome une autorité centrale qui se subordonnait les diverses communautés juives et qu'elle était dirigée par un ἔξαρχος, plus ou moins analogue à l'ethnarque d'Alexandrie. La question demeure obscure et me semble dominée par un problème de chronologie qui demanderait à être élucidé. Du reste, quelles étaient au juste les attributions de cet ἔξαρχος? Etait-il plus qu'un intermédiaire entre l'administration impériale et les synagogues? Nous l'ignorons.

1. Orose, *Adv. pagan.*, VII, 6, 15 et s., qui donne cette date, n'inspire pas toute confiance puisque sa référence à Josèphe (*Josephus refert*) est erronée.

Digitized by Google

téressés eux-mêmes, devait échapper aux autorités publiques. Quoi qu'il en soit, l'opinion que, dès lors, le messianisme chrétien, pouvait, à Rome même, inquiéter l'Empereur et lui faire redouter un péril quelconque ne me semble justifiée par aucun texte. Pour faire appel à la lettre de Claude et lui demander le service de suppléer aux autres documents, il faudrait être sûr, par ailleurs, que c'est bien des chrétiens qu'elle entend parler elle-même. Et voilà le cercle vicieux dont j'ai craint d'abord la malfaisance,

Cette assurance qu'il faudrait avoir, je ne l'ai pas. Et si je m'arrêtais à une certitude, ce serait à celle du contraire; à savoir que ce n'est, à aucun degré, des chrétiens ni du messianisme qu'il s'agit dans la lettre. Il me semble que son texte même nous impose de maintenir notre interprétation « dans la ligne » des difficultés entre les Juifs et les Grecs d'Alexandrie. C'est d'elles qu'il entend surtout parler et elles ont motivé sa rédaction plus encore que l'affaire du culte de l'Empereur dont il est question d'abord. De ces difficultés l'*In Flaccum* et la *Legatio ad Caium* de Philon, et aussi un chapitre de Josèphe [1] nous permettent de nous faire quelqu'idée. Absolument rien ne nous autorise à croire que Claude pense à autre chose. Ce qu'il me parait redouter, c'est que les Juifs Alexandrins cherchent chez leurs coréligionnaires d'Egypte et de Syrie du renfort pour se venger des païens. Nous voyons à travers Philon [2], que Flaccus les avait déjà soupçonnés d'amasser des armes et qu'il avait fait perquisitionner chez eux. Il n'était pas difficile à la police du préfet d'avoir connaissance d'une arrivée intempestive de nouveaux Juifs dans le quartier du Delta.

S'ils venaient aider leurs coréligionnaires Alexandrins à recommencer contre les Grecs l'assaut qui avait marqué le

1. *Ant.*, 19, 5

2. *In Flac.*, 11 (Mangey, II, p. 530): τὸ δὲ συκοφάντημα ἦν, ὡς τῶν Ἰουδαίων πανοπλίας ἐν ταῖς οἰκίαις ἐχόντων. Naturellement Philon repousse ce soupçon et déclare que les perquisitions en ont prouvé l'inanité.

Digitized by Google

début même du règne de Claude[1], ce dernier pouvait craindre pour la ville un trouble qui mériterait certes le nom de *fléau* et qui de là, suivant la voie indiquée par le texte de Philon que je rappelais en commençant, pourrait s'étendre à tous les pays de la *diaspora* où les Juifs se trouvaient en nombre. Il suffit de songer à la gravité, à l'extension des révoltes juives et à leurs contre-coups sous Trajan et Hadrien, pour comprendre la crainte de l'Empereur et accepter qu'il pût légitimement parler d'un *fléau* (νόσος) éventuellement redoutable à *tout l'Empire* (οἰκουμένη), ou, du moins, à une notable partie de l'Empire, qu'il pouvait parfaitement désigner par ce terme élastique d'οἰκουμένη. Il ne me paraît pas que la lettre de Claude ait un autre sens et plus de portée.

Ch. GUIGNEBERT.

1. Josèphe, *Ant.*, 19, 5, 2.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

Louis Delaporte, avec le concours de Fr. Thureau-Dangin pour la partie épigraphique. — **Catalogue des Cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental** (Musée du Louvre). Deux volumes in-4° de 240 p. et 128 pl. Paris, Hachette, 1920-1923.

L'auteur qui s'est notamment fait connaître par la publication des Catalogues des cylindres orientaux du Musée Guimet (1909) et de la Bibliothèque Nationale (1910) vient d'achever la publication de la collection si importante des intailles orientales conservées au Musée du Louvre. Commencée modestement avec les trouvailles de Botta en Assyrie et de Renan en Phénicie, elle a reçu un accroissement considérable par les fouilles Telloh (de Sarzec et Cros) et de Suse (Dieulafoy et de Morgan), mais elle s'est surtout enrichie par les acquisitions que n'ont cessé de poursuivre Longpérier, Heuzey et Pottier, pour atteindre en 1914 le chiffre de 2.800 pièces qu'elle a dépassé aujourd'hui.

Dans cette documentation qu'on arrive à dater très exactement et qui recouvre la Chaldée, l'Assyrie, l'Asie-Mineure et les îles grecques, la Syrie, la Phénicie, la Palestine, Carthage, l'histoire des religions trouve d'abondants matériaux. Ce sont d'abord les images des divinités qui y apparaissent sous leur représentation la plus exacte, puis les attributs divins dans leur rapport immédiat avec le dieu, les ustensiles du culte, les représentations rituelles et les scènes mythiques. Malheureusement, il est constant que la légende n'a

Digitized by Google

aucun rapport avec le sujet représenté; les identifications en souffrent parfois une grande incertitude.

Cependant, les scènes de présentation si fréquentes, qui tirent leur valeur de ce que la victime, étroitement tenue par l'offrant, s'identifiait à ce dernier, les scènes d'intercession, celles d'adoration, d'exorcisme, les multiples images où apparaissent Gilgamesh et Enkidou, celles relatives au mythe d'Etana, etc. se laissent expliquer. Combien d'autres nous restent closes! Il suffit de parcourir l'index et de constater le nombre de figures humaines ou divines qui restent anonymes sous l'appellation de « personnage ». On ne peut reprocher ici un excès de prudence [1]. Nous souhaitons que la grande expérience acquise en ce domaine par l'assyriologue qu'est M. Delaporte, l'engage à nous donner bientôt une étude où ces monuments seront spécialement étudiés du point de vue de l'histoire des religions et, en attendant, nous le remercions du grand service qu'il a rendu par cette belle publication.

R. D.

Harold M. Wiener. — **The date of the Exodus** (*Reprint from Bibliotheca Sacra*, 1916, p. 454-480).

J. S. Griffiths. — **The Exodus in the Light of Archæology**, Londres, Scott, 1923, IX-79 pages.

Le second de ces deux ouvrages ne fait guère que reproduire le premier en le développant un peu sur certains points. Il est donc tout indiqué de les réunir dans un même compte-rendu.

Il est généralement admis, on le sait, que les traditions des Israélites relatives à un séjour de leurs ancêtres en Egypte reposent sur un certain fondement historique. Mais sur l'époque et la durée de ce séjour les avis sont extrêmement divergents. C'est cette question de chronologie qu'examinent MM. Wiener et Griffiths.

Ils sont l'un et l'autre partisans convaincus de l'opinion prédomi-

1. Par contre, précisément parce qu'il est très au courant des questions débattues, l'auteur montre trop de timidité en ce qui concerne les tessères palmyréniennes. La formule « protège, ô Bel... » peut encore être maintenue; on n'y a rien substitué de plausible jusqu'ici. — Le vocable syro-cappadocien prend une extension démesurée en s'étendant à la Phénécie et à la Palestine. — Par distraction, le cachet A. 1222 (pl. 107, 18) est classé parmi les intailles grecques et décrit comme figurant la « Diane d'Ephèse »; en réalité, il s'agit de Jupiter héliopolitain.

Digitized by Google

nante, d'après laquelle les Hébreux sont venus en Egypte sous les Hyksôs, ont été opprimés par Ramsès II, le constructeur des villes de Pithom et de Ramsès, et se sont échappés sous son successeur Ménephtah. On trouvera dans ces deux petits volumes un exposé clair et adroit des arguments qu'on peut faire valoir en faveur de cette solution et un essai, parfois moins heureux, pour écarter les difficultés qu'elle soulève et réfuter les autres systèmes proposés.

Sur un point M. Wiener apporte une contribution originale, adoptée aussi par M. Griffiths. Si le « pharaon de l'exode » est Ménephtah, comment expliquer que ce roi, sur une stèle datée de sa cinquième année, mentionne Israël au milieu de diverses peuplades ou localités *de Palestine* « pacifiées » par lui ? « Israël, dit ce texte, est dévasté, il n'a pas de graine. » M. Wiener remarque d'abord, avec raison probablement — à la suite de M. Braested, — que la formule « il n'a pas de graine » ne doit pas nécessairement être prise à la lettre : c'est une phrase conventionnelle appliquée à toute sorte de peuples razziés ou vaincus. M. Wiener suppose qu'il est fait allusion ici à la défaite subie à Ḥorma par les Israélites encore errants, lorsqu'ils tentèrent de pénétrer en Canaan directement par le sud (d'après Nombres 14, 45). Selon M. Wiener cet échec aurait eu lieu dans la troisième année après l'exode.

Il croit pouvoir, dès lors, fixer la date précise de la sortie d'Egypte : elle s'est accomplie trois ans avant la bataille de Ḥorma, laquelle, étant visée par la stèle de Ménephtah, est antérieure à la cinquième année de ce prince. Donc les Israélites sont sortis d'Egypte dans la première ou la deuxième année de Ménephtah, probablement dans la deuxième (1233/1232 d'après Petrie, 1223/1222 selon Breasted), car les dix plaies d'Egypte ont dû prendre autant de mois (de juin à avril).

Ce qui enlève beaucoup de valeur à ces deux opuscules, c'est l'attitude assez déconcertante prise par les auteurs à l'égard des récits bibliques : c'est un mélange singulier de liberté critique et de confiance absolue dans les plus menus détails de textes que les auteurs reconnaissent eux-mêmes avoir été profondément remaniés. Ils n'hésitent pas, par exemple, à admettre des transpositions dans le livre des Nombres, à soutenir que le livre des Juges ne fournit qu'une chronologie schématique et que la note du livre des Rois fixant à 480 (LXX : 440) ans l'intervalle entre la sortie d'Egypte et la construction du Temple, est une addition due à un « chronologiste schématique »; M. Griffiths y reconnaît, avec la plupart des critiques, une glose signifiant simplement qu'entre ces deux événements

Digitized by Google

il y a eu douze générations; selon lui il faudrait compter une vingtaine d'années par génération, et non pas quarante. — De quel droit, dès lors, prétendre trouver de l'histoire rigoureuse dans les récits sur les temps, plus reculés encore, de l'exode et des patriarches et s'insurger contre ceux qui, en raison des contradictions qu'ils y constatent, admettent qu'on y a combiné des traditions diverses ?

Quant à l'époque réelle du séjour en Egypte et de l'exode, la solution adoptée par MM. Wiener et Griffiths est défendable; mais les choses sont loin d'être aussi simples et aussi claires que leur plaidoyer pourrait le faire croire.

Un des principaux arguments de M. Griffiths pour prouver que les Hébreux sont arrivés en Egypte sous les Hyksôs, c'est la bienveillance avec laquelle Jacob et sa famille furent accueillis par le pharaon d'après les récits bibliques : ce pharaon était donc lui aussi un Asiatique. — Mais des monuments bien connus attestent que des tribus orientales furent admises avec faveur en Egypte par des rois appartenant aux dynasties les plus authentiquement nationales et les plus puissantes; la XII^{e} (peinture de Beni Hassan), la XVIII^{e}, celle qui chassa les Hyksôs (Horemheb, en vertu d'un usage séculaire), la XIX^{e} (admission de fugitifs édomites sous Ménephtah lui-même, le persécuteur des Hébreux d'après M. Griffiths). De fait l'infiltration des nomades dans les pays de culture est un phénomène absolument constant sur toutes les frontières de tous les déserts, comme l'a fort bien montré M. Dussaud (*Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 1-9), et nullement un cas exceptionnel motivé par la présence à la tête des sédentaires de chefs étrangers ayant intérêt à attirer des congénères. L'établissement d'un clan sémitique à la lisière orientale de l'Egypte a pu se produire sous toutes les dynasties.

Un autre indice sur lequel M. Griffiths insiste beaucoup, c'est que les Hébreux admis en Egypte étaient établis non loin de la résidence du pharaon; or les Hyksôs, on le sait, avaient leur capitale à Avaris, à l'extrémité orientale du Delta. Malheureusement pour l'argumentation de l'auteur, d'autres textes bibliques (par exemple l'épisode de l'exposition de Moïse sur le Nil) supposent que les Hébreux étaient également tout proches de la résidence royale à l'époque de la persécution, c'est-à-dire, d'après M. Griffiths, quelque 350 ans après l'expulsion des Hyksôs, sous la XIX^{e} dynastie. Du reste, cette proximité de la capitale égyptienne est un des traits les moins solides des textes bibliques : d'après une autre tradition israélite qui paraît plus ancienne, les tribus hébraïques furent installées dans un

Digitized by Google

territoire à part, en dehors de l'Egypte propre, « parce que les Egyptiens ont en abomination tous les bergers de petit bétail » (Gen. 46, 34). Ce trait parlerait, du reste, contre l'époque des Hyksôs, si ceux-ci étaient bien des Asiatiques : ces « rois pasteurs » (Manéthon) ou « chefs de nomades » ou « cheikhs de tribus » (Mallon) auraient-ils eu les bergers en horreur ?

La principale raison invoquée par MM. Wiener et Griffiths pour identifier le pharaon oppresseur avec Ramsès II, c'est naturellement le nom des villes que les Hébreux furent contraints de bâtir : Pithom et Ramsès. Les fouilles, en effet, et les textes égyptiens prouvent que Ramsès II a fait exécuter de grands travaux dans ces deux villes. Il semble qu'il y ait là un souvenir clair et précis conservé par les Hébreux et permettant de dater leur séjour en Egypte.

Toutefois l'argument perd à peu près toute sa force si l'on tient les récits de l'Exode pour rigoureusement historiques, comme le font nos deux auteurs. Le texte dit, en effet, que les fils d'Israël travaillèrent à ces villes *avant la naissance de Moïse:* c'est parce que les corvées n'empêchent pas la multiplication des Hébreux que le pharaon imagine de faire tuer tous leurs enfants mâles (Ex. 1, 11-22). Or, d'après Ex. 7, 7, Moïse avait 80 ans lorsqu'il se présenta devant le pharaon de l'exode — Ménephtah selon M. Griffiths : — 80 ans avant la deuxième année de Ménephtah, Ramsès II, qui régna 66 ans, n'était pas encore monté sur le trône. Si ces données bibliques sont toutes à prendre à la rigueur, force est donc de supposer que c'est par anticipation que le narrateur appelle Ramsès la ville à laquelle travaillèrent les Hébreux ; il voudrait dire : ils travaillèrent à une ville qui fut *plus tard* nommée Ramsès [1]. Et de fait, sur les deux emplacements principaux auxquels on a pensé pour cette ville, Tell Rotab ou Artabi (Naville, Petrie) et Tell Faraman ou Péluse (Targoums, Gardiner, Mallon) il existait déjà des cités prospères bien avant Ramsès II. Rien, dès lors, ne prouve plus que l'oppression se soit prolongée jusque sous le prince qui donna à cette ville son nouveau nom de Ramsès.

Il semble donc plus sage de reconnaître que les données actuelles ne permettent pas de trancher la question de la date de l'exode [2].

1. Même anticipation est admise par tout le monde Gen. 47, 11 (P). On y lit que Jacob fut installé dans « le pays de Ramsès » ; et cela doit signifier : dans le pays où s'éleva plus tard la ville de Ramsès.

2. Telle est aussi la conclusion à laquelle aboutit M. Mallon, professeur d'égyptologie à Rome, dans son récent ouvrage sur *Les Hébreux en Egypte* (*Orientalia*, num. 3, 1921), Rome, 1922, p. 177-182.

Digitized by Google

Peut-être les monuments fourniront-ils un jour quelque témoignage décisif. Le bruit court que la mission américaine de M. Fisher aurait découvert à Beisân une stèle de Ramsès II faisant mention d'Israël.

Adolphe Lods.

K. Kohler. — **Jewish Theology, systematically and historically considered**, New-York, Macmillan, 1918, XIII-505 pages, 3 doll.

Cet ouvrage n'appartient pas, à proprement parler, à la catégorie de ceux auxquels s'intéresse spécialement cette Revue, qui entend être « purement historique ». Le livre de M Kohler est en effet, avant tout, un traité de dogmatique et d'apologétique : il se propose de formuler et de défendre la « théologie » du judaïsme progressiste.

Il convient cependant, pour deux raisons, de le signaler et de le recommander à ceux qui s'occupent d'histoire des religions. D'abord, à titre de document sur la pensée religieuse du judaïsme libéral actuel. M. Kohler est le premier qui ait donné un exposé systématique des principes de cette tendance : en 1910 déjà il en avait publié une esquisse en allemand dans le *Grundriss der Gesammtwissenschaft des Judenthums* (vol. IV). Son nouvel ouvrage est adapté aux besoins et aux habitudes du public de langue anglaise. Il est clair, concis, plein de faits, tout en évitant les recherches proprement érudites ; l'auteur se montre animé d'un sincère désir de comprendre ceux dont il ne partage pas les croyances ; son livre est animé d'un souffle religieux et moral très élevé sans tomber jamais dans le pathos. Etant donné la haute situation qu'a occupé le Dr Kohler à la tête du *Hebrew Union College* et l'accueil fait à ses ouvrages, il y a lieu de penser que son livre reflète exactement le point de vue dominant parmi les adeptes du *Reform Judaism*, tout au moins aux Etats-Unis.

D'autre part on y trouvera des aperçus instructifs sur l'évolution des idées et des institutions religieuses du judaïsme en général. L'auteur, en effet, avant d'exposer les vues de son groupe sur chacun des « articles de foi » du judaïsme, en retrace sommairement l'histoire. Cette esquisse est faite avec un grand souci d'objectivité. L'attitude générale de M. Kohler à l'égard du passé de son peuple ne lui impose, en effet, aucun jugement préconçu. Il revendique résolument le droit de « remettre en lumière les doctrines réellement fondamentales et d'écarter celles qui ont perdu leur prise sur

Digitized by Google

le Juif moderne ou qui entrent directement en conflit avec sa conscience religieuse » (p. 27). Aussi est-il absolument libre en principe d'admettre tous les résultats des « recherches historiques, critiques et psychologiques », aussi bien que de « l'étude comparée des religions ».

Il reconnaît, par exemple, que les interdictions alimentaires peuvent avoir été « des tabous en connexion avec le totémisme ou quelque autre conception primitive » (p. 452), que le sabbat est d'origine babylonienne et lunaire (p. 455-456), que la circoncision était anciennement un préliminaire du mariage (p. 450), etc On relève bien çà et là des assertions historiquement contestables : M. Kohler exagère parfois l'antiquité des croyances monothéistes en Israël (p. 15-16, 180), il attribue à Esaïe des passages comme Es. 44, 24; 40, 5 (p. 181) et au « grand voyant de l'exil » des textes postérieurs comme Es. 56, 7 (p. 267, 475). Ses vues sur l'origine et l'évolution du sacrifice sont assez confuses (p. 262-264). L'auteur ne paraît guère avoir compris la pensée de Paul sur le salut par la foi, lorsqu'il lui prête l'idée que « l'acceptation aveugle d'une croyance » serait « méritoire par elle-même » (p. 5). Cependant, à considérer l'ouvrage dans son ensemble, l'information est exacte et sûre et l'on souhaiterait que les exposés dogmatiques des diverses confessions fussent tous conçus dans le même esprit de respect pour les réalités historiques.

Adolphe Lods.

Georges Dupont. — **Le Fils de l'Homme.** *Essai historique et critique*, Paris, Fischbacher, 1924, 1 vol. in-8° de 167 pages.

Dans ce travail qui est une thèse de licence présentée à la faculté de théologie de Genève, M. Georges Dupont, pasteur de l'Eglise réformée à Montpellier, étudie le problème si souvent et si longuement discuté de la signification primitive et de l'origine du terme de « Fils de l'Homme ». Les conclusions auxquelles il aboutit sont formulées par lui dans les termes suivants : « Nous aboutissons à un résultat que nous pouvons désormais considérer comme certain : Fils de l'Homme signifie en araméen homme (p. 151)... Le terme de Fils de l'Homme qui soulève tant de difficultés sur les lèvres de Jésus, est une création de la tradition postérieure (p. 155) .. Le mot est né dans le texte des évangiles, sinon d'une erreur de traduction, du moins d'une interprétation imparfaite. Le mot araméen *Bar*

Digitized by Google

Anasch (homme) a été traduit littéralement par ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώπου, les Chrétiens helléniques ne le comprirent pas et y virent un nom du Messie analogue à tant d'autres créés par l'imagination juive. Alors — mais alors seulement — c'est-à-dire au sein de l'Eglise chrétienne le titre fut combiné avec l'image daniélique du Fils de l'Homme et identifié avec le Messie crucifié dont on attendait le prochain retour dans la gloire céleste. Le terme n'a donc pas été emprunté à l'apocalyptique juive... Cette croyance n'est pas dans la première Eglise une survivance du judaïsme, mais elle a jailli du cœur des disciples (p. 159-160) ».

Indiquons maintenant comment M. Dupont a conduit les recherches qui ont abouti à ces conclusions dont la netteté apparaîtra à bien des lecteurs comme un peu trop dépourvue de nuances.

Une introduction rappelle les anciennes solutions dogmatiques du problème et montre leur insuffisance. Dans le premier chapitre, l'auteur examine la notion du Fils de l'Homme à la fin du judaïsme. Dans *Daniel*, 7, *13*, le « semblable à un fils d'homme » n'est pas le Messie mais une personnification du règne d'Israël qui doit succéder aux empires païens et s'établir sur leurs ruines. Sur ce point, M. Dupont, sans doute, a raison ; il resterait seulement à se demander si, comme le pensent beaucoup d'auteurs, une interprétation messianique de cette expression, non-messianique à l'origine, n'a pas été donnée dans la suite. C'est en particulier le rôle que joue dans les Paraboles d'Hénoch la notion du Fils de l'Homme qui conduit à le penser. M. Dupont écarte cet argument en supposant que les Paraboles d'Hénoch telles que nous les lisons ont été interpolées par un chrétien. L'hypothèse n'est pas nouvelle mais elle ne nous paraît guère vraisemblable. Pour l'admettre il faudrait attribuer à l'interpolateur une singulière discrétion puisqu'il n'aurait introduit dans l'œuvre qu'il voulait christianiser aucun des éléments essentiels de la conception chrétienne. On ne trouve en effet, dans les Paraboles d'Hénoch ni l'idée d'incarnation ni celle de mort et de résurrection du Messie Que l'on considère la manière dont le rédacteur chrétien de l'Ascension d'Esaïe a compris son rôle et la méthode qu'il faudrait attribuer à l'interpolateur des Paraboles apparaîtra comme bien peu vraisemblable. A l'appui de sa théorie, M. Dupont cite le cas du rédacteur de l'Apocalypse canonique utilisant des fragments d'apocalypses juives ; le parallèle nous paraît aller contre la thèse qu'il doit étayer. Le rédacteur de l'Apocalypse a fait tout autre chose qu'introduire dans un document juif quelques timides expressions chrétiennes.

Digitized by Google

Le témoignage du Quatrième Esdras où l'on trouve une notion de « l'homme » que bien des interprètes rattachent à la tradition de Daniel et d'Hénoch est écarté comme étant de date trop récente pour pouvoir être pris en considération. M. Dupont reprenant une opinion assez hasardée de Colani admet que, dans cet apocryphe, « la notion du Messie semble bien porter les traces de la christologie apostolique » (p. 20). Il faut noter la prudence de cette formule et regretter que l'auteur n'ait pas jugé nécessaire de serrer le problème de plus près et d'essayer d'arriver à une conclusion plus précise. La question avait cependant pour la détermination des idées messianiques juives assez d'importance pour mériter un effort supplémentaire.

M. Dupont conclut son exposé un peu rapide (16 pages) sur le Fils de l'Homme dans le judaïsme par cette formule catégorique : « Le terme de Fils de l'Homme n'a jamais été employé comme titre messianique avant l'ère chrétienne » (p. 22).

Le chapitre II intitulé « le problème philologique » est, lui aussi, un peu sommaire (10 pages). M. Dupont partage entièrement les vues de ceux qui pensent que l'expression araméenne *Bar Anasch* n'a jamais signifié que « l'homme » ou « un homme » et n'a jamais pu signifier autre chose. Le fait que les spécialistes ne sont pas tous d'accord sur ce point est, au moins, fort troublant pour ceux qui ne peuvent se permettre d'avoir une opinion personnelle sur la question. Si, comme nous croyons qu'il faut l'admettre, le terme de Fils de l'Homme se trouve bien avec une acception messianique dans les Paraboles d'Hénoch, il y a lieu de penser que l'araméen doit avoir eu le moyen d'exprimer, d'une manière quelconque, ce sens particulier.

Avec le chapitre III nous arrivons à la partie centrale du livre de M. Dupont. Il s'attache à y classer les diverses paroles de Jésus conservées par les Synoptiques, dans lesquelles se trouve le terme de Fils de l'Homme. Il cherche à en fixer le sens et la portée et à en déterminer l'origine. Il répartit les textes en quatre groupes. Dans les deux premiers figurent les passages où l'expression considérée a le sens de l'homme en général ou de un homme. Dans le troisième, elle est une désignation personnelle, dans le dernier enfin elle constitue une désignation messianique. M. Dupont a mené son étude exégétique avec beaucoup de méthode et de soin. Il a un sens critique très aiguisé et ne laisse passer sans l'examiner aucun détail. Ses conclusions cependant ne s'imposent pas toujours, spécialement celles qui concernent l'origine des textes. Sa méthode nous paraît appeler certaines réserves, elle est trop sporadique et isole artifi-

Digitized by Google

ciellement les textes étudiés. Les raisons pour lesquelles les passages messianiques sont attribués à des couches rédactionnelles secondaires ne sont pas toujours convaincantes. Bornons-nous à donner ici un exemple A la page 75, M. Dupont déclare interpolée, la déclaration de Jésus devant le sanhédrin : « Vous verrez le Fils de l'Homme assis à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel » (*Mc.*, *14*, *62*). Il est certain que, dans la pensée de l'évangéliste qui a rapporté cette déclaration, ce Fils de l'Homme est identique à Jésus lui-même. Mais cette déclaration est elle authentique ? Ce qu'elle contient d'essentiel et de caractéristique, c'est l'idée que le triomphe de Jésus-Messie se réalisera par son retour glorieux. Il est impossible, selon nous, de mettre une pareille déclaration au compte de la tradition chrétienne, car ce qu'il y a de plus essentiel dans la conception chrétienne c'est l'idée que le triomphe du Messie se réalise d'abord par la résurrection. Une déclaration dans laquelle cette idée capitale fait défaut ne peut être regardée comme une création de l'ancienne Eglise. Cette conclusion est corroborée par une observation sur la forme que Luc a donnée à cette déclaration. Partant du texte de Marc, il le modifie légèrement de manière à le rendre conciliable avec la foi à la résurrection au troisième jour. « A partir de maintenant, fait-il dire à Jésus, le Fils de l'Homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu » (*Lc.*, *22*, *69*). Nous avons donc affaire, dans *Marc*, *14*, *62*, à une déclaration authentique de Jésus. Même si elle était isolée elle suffirait à ruiner la thèse de M. Dupont.

Le chapitre IV est consacré à l'expression « Fils de l'Homme » dans le Nouveau Testament en dehors des déclarations de Jésus dans les synoptiques. Un fait ici est extrêmement frappant. C'est que l'expression « Fils de l'Homme » qui occupe la place que l'on sait dans les Synoptiques, ne subsiste plus guère qu'à l'état de survivance dans le livre des Actes et disparaît complètement chez Paul, pour réapparaître avec une assez notable fréquence dans le quatrième évangile. Dans la suite de l'histoire de la pensée et de la foi chrétiennes, le terme de Fils de l'Homme se rencontre encore mais vidé de son contenu spécifique et devenu à peu près l'équivalent, sans nuance de sens particulière, de Fils de Dieu ou de Christ. Comment expliquer cette histoire de la notion de Fils de l'Homme dans le Nouveau Testament, histoire qui, au premier abord est assez singulière et paraît représenter non pas une ligne droite ou une courbe régulière mais une ligne brisée ? Après d'autres critiques, M. Dupont explique la disparition du terme de Fils de l'Homme chez Paul par

Digitized by Google

le fait que c'était une expression purement palestinienne qui ne disait rien aux esprits helléniques. L'explication qui appellerait de nombreuses réserves surprend un peu sous la plume de notre auteur. On ne comprend pas bien, étant donnée sa théorie, pour quelles raisons l'expression « Le Fils de l'Homme » n'aurait pas pu vivre sur le terrain hellénique alors qu'elle se maintenait en Palestine où cependant elle n'aurait pas eu, d'après M. Dupont, plus de sens que dans les régions où l'on parlait grec. M. Dupont explique l'emploi du terme dans le quatrième évangile, par l'influence de la terminologie synoptique. La notion johannique du Fils de l'Homme n'aurait, d'après lui, à aucun degré un caractère primitif. Cette théorie ne rend pas compte de ce fait caractéristique que le quatrième évangile destiné, lui aussi comme les épîtres pauliniennes, à des Grecs use du terme de Fils de l'Homme (sans doute en y versant un contenu en partie nouveau) alors qu'il a créé pour exprimer sa christologie des formules comme « Fils de Dieu » dont il use avec prédilection et qui sont mieux adaptées à la mentalité de ses lecteurs comme à ses intentions apologétiques et polémiques. Si l'on rapproche de ce fait l'utilisation par le quatrième évangéliste de traditions qui semblent anciennes, la conclusion à laquelle on est conduit est favorable au caractère archaïque et primitif du terme de « Fils de l'Homme ». Il nous semble donc que l'histoire de la christologie s'élève contre la thèse de M. Dupont. La notion du Fils de l'Homme n'est pas une création de l'Eglise dont la pensée s'est, dès l'origine, orientée dans une autre voie plus facile parce qu'elle conduisait à des formules plus accessibles à l'esprit grec. Si M. Dupont n'a pas vu cela c'est sans doute parce qu'il a envisagé le problème d'une manière trop étroite en regardant seulement les textes eux-mêmes sans essayer de les éclairer par l'histoire du développement de la pensée et de l'Eglise chrétiennes.

Les deux derniers chapitres, consacrés l'un à la question eschatologique, l'autre à « l'énigme messianique » (ce terme ne nous paraît guère heureux), sont ceux à propos desquels nous nous sentons le plus profondément en désaccord avec l'auteur. M. Dupont voit dans l'eschatologie une création de l'Eglise chrétienne méditant sur l'histoire de Jésus et spécialement sur sa mort. Le messianisme est à peu près complètement éliminé par lui de la conscience de Jésus. M. Dupont dégage ainsi de ce qu'il considère comme des apports secondaires de la tradition, un Christ qu'il regarde comme plus conforme à la réalité mais qui se trouve aussi plus accessible à l'homme moderne et plus proche de lui. On ne peut s'empêcher de se deman-

Digitized by Google

der si — à son insu, bien certainement — les recherches de M. Dupont n'ont pas été quelque peu influencées par le désir de trouver précisément ce Christ là.

M. Loisy a parlé quelque part du « Christ historique du protestantisme libéral... guère plus historique que celui de la tradition ». M. Dupont rappelle ce jugement et s'en indigne (p. 127). C'est peut-être parce qu'il ne s'applique que trop bien à son travail.

Nous avons marqué, avec la netteté qu'impose l'importance de la question traitée, notre opposition fondamentale aux vues de M. Dupont, mais il serait injuste de ne pas dire aussi que son livre dénote beaucoup de travail et de zèle et révèle une érudition, un peu touffue peut-être, mais variée et étendue.

Dans sa bibliographie très complète nous avons cependant noté une grave lacune qu'il convient de signaler. M. Dupont ne paraît pas connaître l'important livre de Reitzenstein (*Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921) dans lequel il aurait pu trouver de précieuses indications sur l'influence exercée par la notion iranienne de l'Homme dans les milieux palestiniens du premier siècle [1].

Maurice Goguel.

Arthur Drews. — **Das Marcus Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Iesu,** Iena (Diederich), 1921, in 8°, 326, p. et 12 illustrations.

— **Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums. Eine Einführung in die Astral Mythologie,** Iena (Diederich), 1922, in-8°, p. 12 planches, 25 illustrations et portrait de l'auteur.

— **Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus,** Iena (Diederich), 1924, in-8°, p.

— **Die Christus Mythe,** Iena (Diederich), 1924, in-8°, 238 p.

M. Arthur Drews, de Kalsruhe, était déjà bien connu des historiens du Christianisme primitif par ses deux volumes sur *Le mythe du Christ*, parus en 1910 et 1911 où il s'attachait à montrer, en une série d'études détachées mais convergentes, que Jésus n'a point existé. Il reprend cette thèse sensationnelle en quatre nouveaux ouvrages, d'un caractère plus organique, qui se suivent et se complètent.

1. On ne peut se dispenser de noter, quelque indulgence que l'on soit disposé à avoir dans ce domaine, que la correction typographique laisse vraiment beaucoup à désirer.

Digitized by Google

Le premier en date est un commentaire de Marc. On comprend pourquoi cet Evangile a été étudié de préférence aux autres Il est généralement regardé comme le plus ancien et le plus historique. Si l'on peut montrer que son témoignage est sans valeur, on l'aura établi du même coup pour ceux qui l'ont suivi, car tous procèdent plus ou moins directement de lui. M. Drews soutient non seulement qu'il ne contient aucun trait qui nous permette d'affirmer l'existence de Jésus mais encore que tout son exposé nous force à la nier. Pour lui, chaque épisode, chaque détail du récit présente un caractère très nettement mythique. Et le mythe qui s'y trouve décrit sous la forme d'une histoire vécue est inspiré d'abord par la lecture de la Bible, ensuite par l'étude des astres. L'évangéliste part de l'idée du Messie attendu par les Juifs. Il s'attache à montrer que les promesses consignées à son sujet dans l'Ancien Testament se sont réalisées et c'est avec les textes où l'on est accoutumé à les lire qu'il bâtit son récit. La vie de Jésus n'est qu'une transposition de prophéties, réelles ou supposées, se rapportant au Christ. Il est, par ailleurs, tout pénétré d'idées astrologiques. Voyant en son héros le vrai Soleil qui éclaire tout homme, il lit son histoire dans le ciel et les actes merveilleux qu'il raconte de lui ne sont qu'un reflet, une sorte de projection terrestre de ceux que l'astre du jour accomplit sans cesse dans le champ des étoiles. Ainsi tout le récit du second Evangile est doublement artificiel. On a souvent parlé de la simplicité naïve avec laquelle il relate les événements quotidiens de la vie de Jésus. Quelle étrange illusion ! En réalité, peu d'œuvres sont plus factices et plus systématiques

La partie astronomique ou astrologique de cette démonstration est la plus neuve. C'est évidemment celle qui peut soulever le plus d'objections. Aussi M. Drews a-t-il éprouvé le besoin de l'étayer d'abord. Un an après la publication du commentaire de Marc, il faisait paraître un autre volume, de même dimension, *Le ciel étoilé*, qui en constitue une défense partielle et qui en élargit d'ailleurs la perspective. Il y montre d'abord comment la succession du jour et de la nuit, des phases mensuelles de la lune, des mouvements annuels du soleil et des évolutions variées des planètes, contrastant avec la fixité des étoiles, a donné lieu de très bonne heure à une mythologie complexe, à la fois populaire et savante, qui a beaucoup varié avec le temps et les pays, mais qui n'en garde pas moins, sous ses formes multiples, une continuité et une unité remarquables. Il insiste en particulier sur le rôle qu'y jouent les constellations du zodiaque, qui encerclent le ciel et paraissent régler le cours des astres. Il

Digitized by Google

explique surtout qu'on a cru très anciennement et avec persistance que tout ici bàs dépend de ce monde supérieur et se règle sur lui. La mythologie astrale n'a donc pu manquer d'exercer une influence considérable sur toutes les religions anciennes. M. Drews s'attache à établir qu'elle inspire et domine la théologie des Grecs et des Germains, celle des Perses et des Israélites. Il la montre au fond de toutes les traditions concernant Gilgamesch, Samson, Héraclès et Mithra. Il tient surtout à faire voir qu'on la trouve à la base même du Christianisme. Il étudie à ce point de vue l'Evangile de Marc, celui de Matthieu, enfin celui de Jean et il explique la suite de leurs récits par celle des rapports que le soleil entretient avec chacune des figures du zodiaque, en commençant par celle du Capricorne, qui représentait au début de notre ère le solstice d'hiver. Les lecteurs français n'auront pas de peine à reconnaître les idées de Dupuis. M. Drews, d'ailleurs, se réclame expressément de lui et il déclare même, dans sa préface, n'avoir eu d'autre but que de le mettre au point et de le compléter.

Si l'on s'en tenait à ce traité de mythologie astrale, l'on ne connaitrait que très imparfaitement les idées de l'auteur. Lui-même revient sur l'autre face de la tradition évangélique déjà présentée dans son commentaire de Marc et il la remet au premier plan dans un nouveau travail dont le titre indique suffisamment l'objet : *L'origine gnostique du Christianisme.* Il y montre d'abord comment, sous l'action du Parsisme et de l'Hellénisme, le Messie dont les Juifs attendaient la venue, le « fils de David » prédit par les prophètes, s'est transformé en un personnage idéal, en un être surnaturel qui vient du ciel pour établir ici bas le royaume de Dieu, et comment, sous l'influence des religions de mystère, il a été mis en rapport avec le serviteur de Iahvé décrit par le Deutéro-Isaïe, avec « l'homme de douleur » qui souffre et meurt pour son peuple et qui est finalement glorifié en proportion des mérites acquis par sa Passion. Ce Messianisme syncrétiste a pris corps dans des groupes gnostiques qui se sont appliqués à en coordonner les divers éléments et qui ont fait dépendre le salut de la connaissance du mystère chrétien. Un certain nombre de ces sectes existaient déjà dans le judaïsme avant l'époque présumée de Jésus. Telles furent non seulement celles des Esséniens et des Thérapeutes, dont on s'accorde à dire qu'elles étaient spécifiquement juives, mais encore celles des Caïnites, des Séthiens, des Pérates et des Naasséniens, que les auteurs ecclésiastiques ont présentées à tort comme des « hérésies » détachées de la grande Eglise. Certaines donnaient déjà à leur Sauveur le nom de

Digitized by Google

Jésus, en souvenir du successeur de Moïse, qui avait introduit les Hébreux dans la terre promise après avoir triomphé de tous ses ennemis. Paul n'a fait qu'adopter les idées d'un groupe de ce genre, en leur donnant une forme particulièrement vivante et personnelle. Son Christ reste toujours un être transcendant, bien qu'il vienne ici bas souffrir et mourir pour le salut des hommes. C'est un Fils de Dieu qui n'a qu'une apparence humaine. Les Evangélistes se sont emparés de ce thème mystique et ils lui ont donné une forme historique. Cette transposition audacieuse en a imposé aux croyants. Mais elle ne résiste pas à la critique. La biographie du Christ qu'esquissent les Synoptiques ne présente aucune vraisemblance. Elle se révèle à un lecteur indépendant et attentif comme une construction théologique. Et le quatrième Evangile en accentue encore le caractère fictif, car il ne fait que transposer les récits antérieurs dans l'intérêt de sa propre dogmatique. Pourtant la vérité s'y montre à travers la fiction. Nous y apprenons en effet que Jésus est le Verbe fait chair et qu'il n'est point né de la chair et du sang. Le Christianisme reste là ce qu'il était chez Paul et chez ses devanciers, une théosophie.

Ces conclusions ont été condensées par M. Drews en un livre de dimensions plus réduites qui s'intitule, comme ses deux premiers volumes : *Le Mythe du Christ,* mais qui présente plus d'unité. Une première partie est consacrée au « Jésus préchrétien ». Elle montre ce qu'est devenue la foi messianique sous l'influence du Parsisme, dont l'eschatologie est passée chez les derniers prophètes et chez les auteurs des apocalypses, puis sous l'action de l'Hellénisme, qui aboutit chez Philon à l'idée d'un médiateur divin. Ensuite elle l'étudie tour à tour dans les sectes de la Judée, dont l'idéal était un « fils de David » triomphant de tous ses ennemis, et surtout dans celles du Nord de la Palestine, qui parlaient plutôt, selon le Talmud, d'un « fils de Joseph » souffrant et mourant pour le salut du peuple et qui, ayant cru voir en plusieurs passages de la Bible que ce Sauveur était déjà venu, se firent les propagandistes de la « bonne nouvelle ». Une seconde partie s'occupe à établir que le « Jésus des Chrétiens » n'est qu'une réédition de ce personnage idéal, en qui s'étaient fixées les aspirations religieuses des groupes messianistes. En faveur de son existence réelle on ne peut invoquer le témoignage de Paul qui, dans les Actes des Apôtres est trop peu historique et dans les Epîtres risque d'être apocryphe, qui d'ailleurs ne dit pas ce qu'on veut lui faire dire et donne plutôt à penser le contraire. Les textes des auteurs non chrétiens, de Josèphe et du Talmud, de Suétone et de

Digitized by Google

Tacite, qu'on allègue parfois, n'ont pas plus de portée et certains sont manifestement l'œuvre de faussaires chrétiens. Restent seulement les Evangiles. Or il a été déjà établi que ce ne sont pas des récits historiques faits par des témoins oculaires ou par des rapporteurs bien renseignés, mais des œuvres théologiques, des produits de la foi chrétienne. Qu'on n'objecte pas que le monde n'a pu se convertir à un simple mythe, car toutes les religions ont une origine également mythique. Surtout qu'on ne dise pas qu'une pareille thèse mène à une incroyance radicale. Elle permet au contraire de s'élever à une foi plus parfaite. L'idée de Dieu ne peut que gagner à se dégager de celles des fausses divinités qui l'ont si souvent obscurcie et faussée.

J'ai résumé de mon mieux les thèses principales de M. Drews. Elles seront sans doute très discutées. Mais cette discussion ne peut être abordée ici avec profit. Elles touchent à tant de sujets infiniment complexes qu'un examen même sommaire dépasserait très vite les limites d'un compte-rendu. Entre elles, d'ailleurs, des distinctions s'imposent. On peut admettre en substance celles qui ont trait à l'influence du messianisme et des idées gnostiques sans expliquer par la mythologie astrale l'évangile de Marc et sans croire à la religion nouvelle et plus parfaite qui serait appelée à prendre la place du Christianisme. Mais, là même où l'on admettra pas les idées de M. Drews, l'on aura grand profit à le lire. Il témoigne en toutes ses pages d'une information très étendue et d'une intelligence très déliée, en même temps que d'une indépendance de jugement qui demeure extrêmement rare en ce genre d'études.

PROSPER ALFARIC.

HERMANN RASCHKE. — **Die Werkstatt des Markus Evangelisten,** Iena (Diederich), 1924, in-8°, 330 p.

M. Hermann Raschke n'a été satisfait par aucune des explications qu'on a données jusqu'ici du second Evangile. Il a donc suivi sa propre voie et il nous apporte sur la méthode du livre et sur son auteur une hypothèse nouvelle et très originale.

Marc, dit-il, ou plutôt l'évangéliste qu'on a coutume de désigner ainsi, n'est pas le rapporteur simple et naïf dont on nous a vanté souvent l'exactitude. Il aime les sens cachés et les jeux de mots. Il attache une importance particulière aux noms de lieu, qu'il interprète, avec sa formation bilingue, tantôt d'après l'araméen, tantôt

Digitized by Google

d'après le grec. C'est sur eux, en se réglant d'après leur symbolisme, qu'il bâtit son récit. Seulement il les dissimule souvent sous des traductions ou des allusions peu intelligibles aux gens non avertis. Le centre de son récit est à Capharnaum. Sept fois il fait partir Jésus de cet endroit, pour le conduire enfin, au terme de son dernier voyage, jusqu'à Jérusalem. Etudions en détail cette topographie et nous comprendrons la suite de ses récits.

Pour en saisir l'esprit, il faut surtout bien nous convaincre que Marc n'est pas le disciple de Pierre dont parlait Papias, qu'il s'identifie plutôt avec Marcion. Divers hérésiologues attestent que ce dernier avait son Evangile propre, qui était plus court que celui de Luc, qui n'en avait ni le commencement ni la fin, ni même le milieu. Le second Evangile répond parfaitement à leur signalement. Son contenu est nettement marcionite. Il distingue en Jésus le Fils de l'homme, qui, bien que venu du ciel, est sujet à la souffrance et à la mort, et le Fils de Dieu, l'Esprit Saint, qui vient en lui à son baptême et se retire de lui lors de son arrestation. Il présente le premier comme n'ayant lui-même qu'une apparence humaine Enfin il lui fait tenir des propos antijuifs. D'ailleurs l'évangéliste, fidèle à sa méthode, se présente et se nomme lui-même à mots couverts dans le passage mystérieux concernant l'homme porteur d'une « petite cruche d'eau » que les disciples doivent suivre pour la préparation de la dernière Cène (XIV. 13). En effet le mot « cruche » correspond à l'araméen « markos »; le diminutif est employé pour rendre la forme « Markion »; enfin l'eau est mentionnée parce que la cène marcionite ne comportait pas d'autre boisson. Qu'on n'objecte pas que Marcion se serait bien gardé de présenter Jésus comme le Christ. Le mot Christos, dans le second Evangile, est mis simplement pour Chrestos, qui représente plutôt l'idéal des fidèles venu de l'Hellénisme.

On voit combien M. Raschke pousse loin l'ingéniosité et la subtilité. Mais on se dit qu'un autre exégète, également ingénieux et subtil, pourrait aussi bien, en appliquant les mêmes procédés, découvrir en Marc un pseudonyme de Valentin, de Basilide, ou de tout autre gnostique. Lui-même définit sa méthode en expliquant dans son introduction qu'il ne vise qu'à présenter des hypothèses plausibles et que, si elles sont reconnues fausses, elles contribueront du moins à restreindre le domaine des possibilités. Avec un tel programme le travail des exégètes rappellerait beaucoup celui des Danaïdes.

Prosper Alfaric.

Digitized by Google

HESPÉRIS. — **Archives berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes Etudes marocaines** T. III, 1923; 3e trimestre, 1 fasc. pages 297 à 432, avec planches. Paris, Larose.

M. E. Laoust continue, dans ce numéro, ses recherches sur les pêcheurs berbères du Sous, au Maroc; il nous donne, cette fois, des notes sur un vocabulaire maritime berbère relevées dans la région de Mogador et de Safi. Les faits attestés par ce vocabulaire d'une technique particulière intéresseront sûrement les linguistes qui s'occupent de la langue berbère dans ses diverses manifestations dialectales; ils sont destinés à compléter les travaux de MM. Destaing et Brunot; pour ce qui concerne plus spécialement l'histoire des religions, nous noterons que ce travail se termine par des textes en dialecte *chelha* relatifs à la pêche maritime, au nombre de vingt-et-un et accompagnés d'une traduction française. Ce sont des légendes concernant la pêche ainsi qu'un certain nombre de saints musulmans révérés du peuple, Sidi Megdoul, patron de Mogador, et plusieurs autres, ainsi qu'une sainte, Lalla Rahma Youssef. On y verra l'histoire d'un monstre marin qui ressemble à un être humain, sauf que sa moitié inférieure est celle d'un poisson: *desinit in piscem.* Les sirènes vivent encore dans la mémoire des pêcheurs du Maghreb: M. Laoust n'a pas fait remarquer l'origine de cette légende.

M. R. Tadjouri a étudié les cérémonies du mariage juif à Salé, avec transcription et traduction de chants arabes et hébraïques et musique notée. Celles de Rabat ont fait l'objet d'un travail que M. F. Nataf a publié, en 1919, dans la *Revue des traditions populaires*; mais, si l'ordre des cérémonies est le même, il se rencontre un certain nombre d'usages locaux assez différents dans chacune de ces deux villes, ce qui est fort étonnant pour deux localités aussi rapprochées l'une de l'autre.

Sur le domaine de l'archéologie, nous noterons une très importante étude de M. Jean Gallotti sur une cuve de marbre ayant servi de baignoire et maintenant transformée en vasque de fontaine dans la *médersa* Ben Youssef à Marrâkech. Cette cuve, richement décorée de rinceaux et de figures d'aigles remontant à une origine sassanide, a été sculptée pour le *hâdjib* Abou-Merwân Abd-el-Mélik, ministre du Khalife oméyyade de Cordoue Hichâm II; elle est donc postérieure à l'an 991. Or, il se trouve qu'elle offre une ressemblance frappante avec une cuve du même genre conservée au Musée de Madrid et sculptée pour le père du même personnage, el-Mançoûr Abou-Amir, ministre lui aussi du même Khalife, en l'année 987.

Digitized by Google

Un article de M. J. Herber traite de la construction et de la technique des fours à chaux dans la région du Zerhoûn.

HESPÉRIS. — T IV, 1924, 1er trimestre. Paris, Larose; 1 fasc. gr. in-8°, 140 pages.

Ce numéro de la revue scientifique du Maroc débute par une notice nécrologique où M. Lévi-Provençal, en rendant pleine justice à René Basset, traite surtout du rôle de l'éminent orientaliste en tant que créateur des études berbères ; il note ses missions à la recherche des dialectes, sa publication du dictionnaire touareg du R. P. de Foucauld, ses travaux de bibliographie arabe. Il n'est pas fait allusion à l'immense érudition du feu doyen de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger en matière de folk-lore, et cependant c'est une des matières que son esprit aimait à commenter.

MM. Henri Basset et Henri Terrasse inaugurent une série de recherches sur les sanctuaires et les forteresses almohades en débutant par une étude sur les ruines de Tinmel, dans la vallée du Nfis, en plein haut Atlas, au sud de Marrâkech : site d'un accès difficile, ces vallées étant toutes profondément encaissées et n'étant accessibles que par des chemins muletiers tracés à des hauteurs vertigineuses ; ces sentiers sont par endroits constitués par une étroite plateforme reposant sur des poutres ou de larges pierres plantées de biais. Ce qui fait l'intérêt primordial de cette localité, c'est qu'elle fut adoptée par le fameux réformateur musulman, le berbère Ibn-Toumert, l'adversaire implacable des Almoravides, pour sa capitale, en 519 (1125), surtout parce qu'elle était au centre des tribus qui avaient pris son parti. Dans les premières années de l'empire almohade, Tinmel reste la résidence ordinaire d'Abd-el-Mou'min, le premier souverain, jusqu'au moment où, en 541 (1146), la prise de Marrâkech lui donne sa capitale définitive. Abd-el-Mou'min fit élever, sur l'emplacement de la modeste mosquée du réformateur, la cathédrale dont les ruines existent encore aujourd'hui. C'est à Tinmel que furent enterrés, à côté d'Ibn-Toumert, les trois premiers monarques de la dynastie, à savoir, après Abd el-Mou'min mort en 558 (1153), Abou-Ya'qoûb Yoûsouf (580 1184) et Ya'qoûb el-Mançoûr (595-1199); mais l'emplacement de leurs tombeaux reste inconnu. C'est encore dans la même ville qu'eut lieu la dernière tentative de résistance des Almohades contre les Mérinides : la prise de cette forteresse en 674 (1275) mit fin à leurs dernières espérances.

La mosquée-cathédrale a été élevée en 548 (1153), postérieurement à la mosquée de Taza et à la première Kotobiyya ; le soubas-

Digitized by Google

sement est en pierres et en béton, les murs en briques. Le minaret, construit en pierre, est placé dans l'axe de l'édifice, juste en arrière du *mihrâb* (niche marquant la direction de la prière) qu'il englobe, ainsi que la chambre où l'on resserre le *minbar* ou chaire à prêcher : on sait que, chez les Malékites, cette chaire est mobile et se renferme dans une sorte de placard, contrairement à l'usage de l'Orient, où elle est fixe. La construction de l'édifice est établie sur plan rectangulaire, non carré. Le décor en plâtre est resté intact, à l'abri des remaniements ou des restaurations. Le *mihrâb* nous présente un « arc outrepassé, légèrement brisé, accompagné, à grande hauteur, d'un autre arc brisé fort peu outrepassé » (p. 62), encadré d'un large entrelacs géométrique.

On retrouve dans cette mosquée les éléments classiqnes du décor du Maghreb : géométrique, épigraphique, et floral. Deux coupoles à stalactites existent encore : elles forment un des plus anciens exemple de l'emploi de cette décoration dans l'art hispano-mauresque. Le décor floral indique des influences orientales ; le décor épigraphique est à peu près absent ; les noms des trois premiers sultans, grands bâtisseurs, ne se trouve nulle part sur les monuments, contrairement à l'habitude constante des Almoravides.

L'influence de la réforme religieuse sur les produits de l'art est étudiée avec soin, avec talent même (p. 89). Le triomphe des Almohades marque une transformation profonde ; il renouvelle véritablement le domaine artistique. Les ouvriers restent les mêmes, mais sous l'influence d'idées nouvelles, ils ont évolué. C'est qu'Abd-el-Mou'min, maître d'un grand empire, fait dorénavant figure de protecteur des arts. Il est donc certain que le nouveau décor hispano-mauresque est issu d'une pensée religieuse.

M. Georges S. Colin étudie une nouvelle inscription arabe de Tanger, découverte par hasard sous une épaisse couche de chaux, et pour ce motif restée inconnue à G. Salmon dans son article sur la Qaçba de Tanger. C'est une inscription métrique de l'an 1145 hég. (1732) qui rappelle le nom d'Ahmed ben 'Ali, auquel le sultan Ismâ'îl avait donné le titre turc de pacha ; il était le chef du Rîf et suivait une politique indépendante de celle du souverain : aussi est-il qualifié par les historiens de *çâhib Tandja* « dynaste de Tanger ».

Les coutumes et les légendes de la côte berbère du Maroc ont attiré l'attention de M. R. Montagne. Près de Mogador, on trouve le sanctuaire de Moulay bou Zergtoun où existe un pélerinage très fréquenté vers le 15 octobre. Les pèlerins passent deux jours sous des huttes de branchages ; les femmes, voilées, sont libres de circu-

Digitized by Google

ler à leur gré et se mêlent aux groupes des hommes; elles se baignent dans la mer, sans vêtements, entre les rochers; elles reçoivent le choc de sept vagues successives qui doivent les rendre mères dans l'année. On baigne également les juments dans les flots salés. Il se peut que ces coutumes soient le résidu d'anciennes fêtes rituelles où la licence des femmes se donnait libre cours.

La pêche se fait en chantant; pour rentrer au mouillage, on invoque les saints de la côte, que le peuple croit être des compagnons du prophète. Il y en a un grand nombre, dont quelques-uns sont énumérés avec les qualités qui les distinguent. Parmi eux on trouve des prophètes géants autour desquels se sont créées des légendes, telle que celle de Jonas, à propos d'une baleine échouée, dont fait déjà mention Léon l'Africain.

M. de Vigy, en examinant les sabres conservés au Musée de Dâr-Batha à Fez, a constaté que presque toutes ces armes ont été importées de l'étranger; l'industrie locale s'est cantonnée dans la fabrication des serpes ou fauchards à manche court, qui étaient encore en usage en 1908.

CL. HUART.

M. CITOLEUX. — **Alfred de Vigny. Persistances classiques et affinités étrangères.** Paris, E. Champion, 1924, un vol. in-8° de XVI-654 p.

La table des matières de ce livre indique seulement deux chapitres (V et VI) comme consacrés aux idées religieuses de Vigny; en fait ce gros volume en traite plus ou moins directement à chacune de ses pages. On n'est plus quitte aujourd'hui avec Vigny en le définissant d'une formule hâtive et parfaitement erronée comme celle qu'a donnée Gourmont qui parle de son « jansénisme athée ». De l'enquête menée par M. Citoleux d'une façon très méritoire, retirons d'abord cette impression que, pour l'auteur du *Mont des oliviers*, le temps est venu d'être enfin étudié comme un des plus originaux parmi les penseurs religieux du XIX^e^ siècle. Je dis bien: originaux, en dépit même des conclusions de M. C. qui le montrent soumis à peu près constamment à des influences livresques. Quand il serait démontré que Vigny a reçu tour à tour ou simultanément l'empreinte du Jansénisme et du Voltairianisme, de l'*Imitation* et de Rousseau, de Chateaubriand et de Strauss, il n'en demeurerait pas moins que son œuvre présente une unité de ton moral, une simplicité et une sincérité dans l'ordonnance spirituelle qui en font tout autre chose qu'un reflet de lectures. Le fait aussi de rattacher à un principe religieux tout problème social et politique, le sentiment obscur

Digitized by Google

qu'il portait en lui d'être investi d'un sacerdoce par sa naissance même, ce sont là des éléments non d'un système, à coup sûr, mais d'une personnalité digne au premier chef de l'attention de l'histoire religieuse.

Ceci admis, qui devient d'évidence et que les travaux de Dorison, de Baldensperger et d'Estève faisaient déjà pressentir, peut-on accepter sans réserve la courbe de l'évolution religieuse de Vigny telle que la dessine M. C. ? Il reconnait au surplus qu'elle n'est pas simple : c'est « l'enchevêtrement de deux mouvements » qui allèrent l'un en s'atténuant, le mouvement pessimiste, l'autre en s'accentuant, le mouvement optimiste, mais qui ne disparurent jamais complètement ni l'un ni l'autre. Malgré ce que M. C. attribue encore de relatif et de précaire à la sérénité finale de Vigny, nous sommes porté à en contester l'existence à un moment quelconque de la vie du poète philosophe. Le jeu d'équilibre est à coup sûr séduisant : la *Flûte*, la *Sauvage* mises en regard de la *Colère de Samson* et du *Mont des Oliviers*. Resterait à démontrer que les hymnes des deux premiers poèmes font un contraste aussi frappant que le dit M. Citoleux avec les cris de douleur ou de révolte des deux autres. *La Flûte*, qui a tenu longtemps et bien à tort un rang assez effacé dans l'œuvre de Vigny, est un admirable morceau d'autobiographie que termine tant bien que mal une homélie platonicienne quelque peu diffuse. *La Sauvage* inspirée de Tocqueville (M.M. Citoleux et Estève le prouvent par une exégèse minutieuse) n'est pas une apologie du catholicisme, même pas du christianisme, mais d'un moralisme anglo-saxon, une anecdote édifiante à la plus grande gloire de la famille et de de la démocratie du Nouveau Monde. La basse continue qui se fait entendre tout au long de l'œuvre de Vigny, qui lui assure sa tragique unité, elle est fournie par la protestation qu'élève le poète, de la plainte inentendue de *Moïse* jusqu'à la « strophe du Silence », contre l'inertie divine, contre l'ignorance où Dieu laisse l'homme « de sa faute et de son procès » (*Journal*, éd. Séché, p. 43). Le thème est tout biblique, et même en l'absence d'analogies positives dans les termes (et il ne serait pas impossible d'en trouver), on peut soutenir que Vigny doit au livre de Job le « mouvement » tout au moins de sa protestation contre l'irresponsabilité de Dieu. Pas plus que Job, Vigny ne doute d'un Dieu personnel, mais il voudrait savoir ce que ce Dieu « peut avoir à répondre » (Job, XXIII, 5, cf. *Journal d'un poète* p. 213, où l'idée du procès entre l'homme et Dieu est repris et dramatisé dans un sens de romantisme à la Jean-Paul)

Mais cette protestation a quelque chose de statique, ses manifestations tendent seulement prouver que chez Vigny l'abnégation veut rester consciente et être tenue pour telle. Ce « désespoir paisible sans

Digitized by Google

convulsions de colère » est la condition d'une morale intime, la raison d'être d'une puissante individualité, mais d'une individualité qui se « mure » volontairement. Et nous ne pensons pas qu'il soit possible sans paradoxe de soutenir que Vigny ait jamais voulu faire figure — ne fût-ce que pour lui-même — d'initiateur ou de réformateur religieux. M. Citoleux qui commente avec abondance et beaucoup d'ingéniosité l'énigmatique ébauche qu'est *Daphné* serait très porté à faire de Vigny un Julien d'abord plein de foi dans sa mission, puis tombé et repentant. (p. 240); c'est attribuer un bien grand souci de ses frères humains à celui dont le cœur se savait et se disait si haut « puissant et solitaire ».

A la figure de Julien s'oppose celle de Jésus : M. C. montre à plusieurs reprises que Vigny n'a pas condensé dans le *Mont des Oliviers*, la somme de ses réflexions sur le Christ, sa personne et son œuvre. Pourtant il ne nous apparaît pas comme suffisamment prouvé que Vigny ait pris grand intérêt au système de Strauss, qu'il y ait vu un précieux moyen « d'utiliser le christianisme » (p. 297). L'allusion qu'il fait à la *Vie de Jésus* dans le *Journal* (p. 115) est plus d'un lecteur curieux que d'un adepte éventuel : « c'est, dit-il avec quelque ironie, un procès instruit pesamment en demande de nullité de *divinité* et de *vérité historique* ». Si, à un moment quelconque, Vigny avait subi l'attrait et entrevu l'utilité du symbolisme de Strauss, il n'eût pas écrit, à peine quatre ans plus tard, ces lignes où l'historicité de Jésus est aussi fermement tenue pour dogme que dans l'œuvre retentissante de Renan : « Jésus-Christ eut de douze à trente ans une vie ignorée, ce que le clergé appelle la *vie cachée*. Il y aurait un grand ouvrage idéal à faire sur cette vie. Il faudrait chercher à se rendre compte de ce qu'a pu penser et éprouver l'Homme-Dieu, sentant croître en lui la divinité (*Journal*. p. 143) ».

Parmi les autres problèmes que M. C. a le grand mérite d'avoir posés dans ce livre riche de documents et de suggestions, il en est un dont la solution modifierait profondément toute notre connaissance de la psychologie de Vigny : dans quelle mesure a-t il subi l'influence de la philosophie hindoue ? M. C. groupe tout ce que nous possédons actuellement de textes pour nous faire une idée de cette conversion du poète vieux et malade à une doctrine d'anéantissement. L'ensemble est intéressant déjà, mais n'autorise aucune conclusion ; M. C. se tient sur une réserve qui est de la meilleure critique. Si jamais le *Journal d'un poète* est intégralement publié, on y trouvera réponse à cette énigme, comme sans doute à nombre d'autres qui se dressent devant la pieuse curiosité des fervents de Vigny.

P. A.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

Sir James George Frazer, E. R. S., F. B. A., etc. — **The Belief in Immortality and the Worship of the Dead.** — Vol. III. *The Belief among the Micronesians* (Londres, Macmillan and C°, 1924, in-8°, IX-326 p.) ; prix : 18 sh. net.

La Revue (1923, tome 83, pages 107 et 230) a rendu compte des deux premiers tomes de cette importante publication. Le nouveau volume traite des croyances des indigènes de la Micronésie. L'auteur y distingue sept groupes d'îles et à chaque groupe il consacre un chapitre examinant, comme dans les tomes précédents, la magie, la religion, la doctrine de l'âme et de sa destinée après la mort, les rites de funérailles et de deuil. Voici la conclusion générale, formulée par l'auteur, en deux lignes : « La croyance dans l'immortalité et le culte des morts étaient des traits fondamentaux de l'ancienne religion Micronésienne ». Un prochain volume sera consacré à l'Indonésie. — Est-il nécessaire de répéter que ce recueil abondant, parfaitement ordonné, d'une lecture très agréable, est d'un inépuisable intérêt ?

Albert Houtin.

Nicolà Turchi, Docente di Storia delle Religioni nella R. Università di Roma. — **Saggi di Storia delle Religioni** (Foligno, Campitelli, 1924, in-12, XVI-292 p. ; prix : 20 livres).

Ce recueil comprend les onze essais suivants : I. Histoire des études supérieures religieuses en Italie de 1863 à nos jours, avec une comparaison de l'état actuel de ces études en Italie et dans les universités étrangères (38 pages) ; II. Les méthodes « historique » et « éthnologique » dans l'étude de l'histoire des religions (25 pages) ; III. Le mythe et le rite dans la religion (27 pages) ; IV. Recherches de MM Durkheim et Lévy-Bruhl sur les origines de la vie religieuse (26 pages) ; V. La prière chez les Romains (25 pages) ; VI. Le rituel des Arvales (27 pages) ; VII. La sympathie lunaire dans l'agriculture latine (9 pages) ; VIII. La valeur du « jus liberorum » dans la

Digitized by Google

législation religieuse d'Auguste (11 pages) ; IX. La doctrine du Logos chez les philosophes présocratiques (37 pages) ; X. La base du système théologique de Platon (33 pages) ; XI. Les rites nuptiaux (13 pages). — Ces études ont été publiées dans des revues peu accessibles, à l'exception de la troisième et de la cinquième qui sont inédites. — Erudition solide et étendue, exposition claire, jugement pénétrant, courtoisie dans les discussions ; telles sont les caractéristiques de ce précieux recueil, comme des autres œuvres de l'auteur que la *Revue* a déjà signalées.

A. H.

E. Washburn Hopkins, Ph. D., LL. d., Professor of Sanskrit and Comparative Philology, Yale University. — **The History of Religions** (New-York, Macmillan, 1923, X-624 p., in 12).

Réimpression d'un estimable ouvrage publié en 1918, écrit au point de vue du protestantisme libéral. Les six premiers chapitres consacrés aux généralités, aux religions primitives, aux religions d'Afrique, de Polynésie et d'Amérique sont surtout remarquables. Mais le livre ne manque nulle part de remarques fines et pénétrantes.

A. H.

Antonin Lymieu. — **Deux arguments pour le catholicisme** (Editions Spes, 1923, in-12, 257 p. ; prix : 7 francs).

Les deux arguments développés sont la cohérence et la stabilité de la doctrine catholique. L'auteur, qui appartient à la Compagnie de Jésus, estime que ces deux « notes » étant établies, « il n'est plus nécessaire d'inventorier par le menu et d'examiner à la loupe tous les aspects très complexes du dogme et tous les détails d'une longue histoire ; un regard d'ensemble devant suffire pour savoir si, oui ou non, on a devant soi une masse de faits caractéristiques qui sautent aux yeux ». L'auteur critique parfaitement, sous le rapport de ces deux « notes », les différentes religions et les Eglises séparées de Rome ; mais sa logique est moins ferme et moins exigeante à l'égard de l'Eglise romaine.

A. H.

Celsi Ἀληθὴς Λόγος, excussit et restituere conatus est Dr Otto Glöckner (*Kleine Texte für Vorlesungen und Ubungen herausgegeben von Hans Lietzmann*), Bonn, 1924.

Le *Discours vrai* de Celse intéresse à plus d'un titre l'Histoire ancienne du christianisme. Il constitue la réponse de la société païenne aux premières apologies chrétiennes du second siècle. La prosopopée du rabbin juif intro-

Digitized by Google

duit par Celse est un écho des disputes entre juifs et chrétiens, dont la rupture semble désormais consommée : le *Discours* apparaît comme une seconde journée du *Dialogue avec Tryphon*, la réponse de Tryphon à Justin. Le point de vue de Celse dans sa polémique est celui d'un citoyen qu'impressionne le caractère antisocial de la propagande chrétienne à l'heure de très grandes difficultés de l'Empire, et c'est en même temps l'attitude d'un rationaliste, instruit par ses voyages et son expérience des choses religieuses, qui inaugure l'exégèse scientifique et réfute avec une allègre ironie les arguments fondamentaux de l'apologétique juive et chrétienne, tirés des prophètes et des miracles. Posséder sous un petit format le texte bien colligé de Celse était donc de tout premier intérêt.

Koetschau, le premier, a confronté diligemment tous les manuscrits existants et établi le texte à peu près définitif. Otto Glöckner s'inspire largement du travail de son devancier. Sans alourdir exagérément l'appareil d'érudition de son petit livre, il donne toutes les variantes essentielles, toutes les leçons diverses des manuscrits. Grâce à lui, on possède en un texte sûr, dans une édition portative, cette œuvre précieuse qui clôt le livre de raison de la sagesse antique.

L. Rougier.

Dom Cuthbert Butler. — **Le Monachisme bénédictin.** Etudes sur la vie et la règle bénédictines, trad. de l'anglais par M. Grolleau. Paris, J. de Gigord, 1924. Un volume 8° de XIV-430 pages.

L'ex-abbé du monastère bénédictin de Downside, Dom Cuthbert Butler, est, par quiconque s'occupe d'histoire religieuse médiévale, salué comme un des maîtres les plus éminents des études sur la vie monastique. C'est donc pour le public français un bienfait notable que cette traduction dûe à M. Grolleau de la seconde édition de ce manuel des recherches relatives à la vie et à la Règle de l'ordre bénédictin. Sur certaines positions prises par Dom C. B. dans l'interprétation des réglements de hiérarchie intérieure de l'ordre, la discussion sera possible — ce sont là « question de famille » où un critique « du siècle » ne saurait s'immiscer sans quelque indiscrétion et beaucoup de gaucherie. Mais, sur un terrain que n'enferme pas la « clôture », on pourra contester les divisions que Dom Cuthbert Butler impose aux temps médiévaux : il y a pour lui (p. 95) des âges « bénédictins » et des âges « symbolisés par les universités et la scolastique, les ordres mendiants et les Croisades ». Ça et là, d'autres classifications un peu arbitraires surprennent dans ce livre qui, par ailleurs, s'avance jusqu'à l'affirmation avec tant de réserve et de scrupule historique. Le lecteur français ira droit — du moins nous l'espérons — aux pages (350-366) consacrées aux travaux de la congrégation de Saint Maur. La querelle autour du *Traité des Etudes monastiques*, est racontée avec une parfaite mesure. Dans cet hommage à l'admirable activité scientifique de Mabillon et des autres grands érudits de Saint-Germain-des-Prés,

Digitized by Google

peut-être aurions-nous souhaité que leurs recherches historiques fussent louées un peu plus longuement ; l'attention est surtout attirée sur leur œuvre patristique.

M. Ch. Grolleau, outre les annotations et compléments au cours du livre qu'il a donnés avec l'aide ou sous le contrôle de l'auteur, ajoute à ce livre précieux un fort utile tableau de l'état actuel de l'ordre bénédictin.

P. A.

Matthieu-Maxime Gorce. — **Saint Vincent Ferrier** (1350-1419). Paris, Plon, 1924. Un vol. 8° de VI-297 p. avec une gravure et une carte.

Le P. Fages avait publié — ce fut l'œuvre de sa vie — quatre volumes compacts sur l'histoire de Saint Vincent Ferrier. Il avait cherché en France, en Espagne, en Italie, partout où avait prêché cet apôtre de l'Europe, tous les documents, toutes les légendes, toutes les traces écrites et bon nombre de traditions orales sur le Saint et sa prodigieuse activité, l'une des plus ardentes — sinon des plus fécondes — qu'ait connues le moyen-âge finissant. M. M-M. Gorce tout en rendant justice au travail du P. Fages, a estimé qu'il était utile de faire connaître Vincent Ferrier autrement qu'en abandonnant le lecteur au milieu de la forêt des témoignages. En ce remueur de foules dont la pensée religieuse parait tout d'abord si mêlée, violente et diffuse, M. M-M. G. entend montrer « le philosophe puissant, ami des hommes, souhaitant leur réconciliation, théologien original, mystique célèbre » qui a été « en même temps un actif, un habile « manœuvrier » qui adaptait ses principes aux variations des circonstances et aux difficultés des réalisations ». (pp. I-II). Ce livre est fort bien conduit, écrit avec une verve souvent communicative ; le terrain documentaire est solide et, si la tendance apologétique est souvent visible, elle n'interdit point à M. G. des jugements empreints de mesure et nuancés de finesse historique (voir notamment à propos de Benoit XIII, des flagellants, des Juifs d'Espagne etc.). Ça et là cependant, et sans que le document soit sollicité le moins du monde, le commentaire en surprend un peu par des « accommodements » que justifient de façon parfois insuffisante des raisons de psychologie historique. En présence de l'eschatologie toute fruste de Vincent Ferrier (surtout dans la lettre à Benoit XIII sur la fin du monde), M. M-M. G. estime qu'il faut faire « la part du chrétien naïf du quatorzième siècle », la « part du médiéval » (p. 142)... Soit, mais voilà une explication qui explique trop ou pas assez...

P. A.

Chanoine C. Looten. — **Shakespeare et la Religion.** — Paris, Perrin, 1924. Un volume in-12 de 311 pages.

M. C. Looten nous donne sur Shakespeare et sur la société religieuse de

Digitized by Google

son temps en Angleterre un livre d'un constant intérêt et d'un vif agrément de forme. L'entreprise était hardie ; à notre époque où, dans la presse de science ou de vulgarisation, les passes d'armes entre baconiens, rutlandiens ou derbystes sont presque quotidiennes, M. Looten n'émet aucun doute sur l'identité du dramatiste de Stratford sur Avon et, qui plus est, dresse de pied en cap un Shakespeare dont la vie et l'œuvre sont singulièrement perméables à la polémique religieuse de son temps. On ne saurait nier qu'il ait vu et bien vu les luttes entre catholiques et protestants, et pareillement l'attitude agressive des puritains de la religion de cour. Il les a attaqués en maints endroits de son œuvre. Malvolio le grotesque, et aussi le sinistre Angelo, sont des types de la secte. Son Falstaff n'est qu'une puissante caricature du chef lollard Oldcastle ; en le traçant, il a commis un crime de lèse-majesté puritaine et il est contraint de s'en excuser dans l'épilogue à *Henry IV*... Ce sont là des faits positifs et il en est d'autres encore qui établissent bien la réaction du génie de Shakespeare contre le réigorisme des dévots anglicans de son temps. Au surplus, M. Looten estime que le catholicisme de Shakespeare ne saurait faire de doute, malgré la faveur dont la cour d'Elisabeth entoura le poète, et, même M. Looten entend prouver — tout au moins y emploie-t-il beaucoup de science et de talent —. que Shakespeare n'était pas un théologien négligeable, que sur le dogme et la discipline, le péché, les sacrements, la hiérarchie, voire même les rites de l église romaine, ses œuvres témoignent de connaissances qui parfois dépassent les notions familières aux laïques. Son dieu est le Dieu de Saint Augustin, donc celui de Corneille, Racine et Bossuet (p. 38-39). Il y a plus : ce Shakespeare, cet homme du XVI^e^ siècle dont on est si souvent porté à faire un païen à la mode humaniste, il apparait à M. Looten comme un critique averti des vices et des laideurs du paganisme : ses pièces antiques sont riches d'observations sur la dégénérescence religieuse, les superstitions envahissantes dont sont tarés les cultes anciens. De l'histoire et de la vie, Shakespeare aurait donc une conception chrétienne, dit M. Looten, et, surtout en contraste avec les positions anti-romaines d'un Marlowe, d'un Dekker, de bien d'autres dramatistes élisabethains, une conception spécifiquement catholique...

Reste, il est vrai, la période dernière de son existence et de son œuvre (1600-1614). Que la faute en soit à Montaigne ou à la vague d'athéisme venue d'Italie, qui se répand alors sur les milieux intellectuels de l'Angleterre, M. Looten ne nie aucunement que cette phase de l'œuvre shakespearienne ne porte des traits profonds de pessimisme, même d'une détresse morale dont les personnages d'Hamlet et de Timon permettent de mesurer la profondeur. Et lorsqu'arrive la période d' « apaisement », celle que domine la haute figure de Prospero « surhomme génial », le poète se repose dans une résignation stoïque, seulement animée par quelques actes de foi dans le génie créateur de l'homme. Plus rien ne subsiste de sa longue espérance en un surnaturel révélé.

Par l'abondance mesurée de sa documentation, par sa pénétration psychologique, le livre de M. Looten mérite grandement d'être lu et utilisé par tous

Digitized by Google

ceux qui s'intéressent à la vie religieuse du XVIe siècle, même non anglais, même sans Shakespeare.

P. A.

J. Ralplh. — **Connais-toi par la Psychanalyse,** trad. de l'anglais par le Dr R. Jankélévitch Paris, Payot, 1924. Un volume 8o de 284 pages.

En dépit de faciles railleries, l'œuvre accomplie — ou en voie d'accomplissement — par le freudisme sur le terrain de la psychologie religieuse n'est aucunement négligeable et un bilan de ces acquisitions devrait dès à présent être tenté, puisque les exposés que nous ont donnés MM. Regis et Hesnard, Janet et Blondel permettent de se faire de cette méthode une idée à peu près impartiale. L'excellente revue des travaux sur la psychanalyse récemment publiée dans le *Mercure de France* par notre collaborateur M. Masson-Oursel laisse espérer qu'un temps viendra où il sera permis d'établir ce bilan sans paraitre rechercher le scandale. M. J. Ralph, dans le livre d'une conviction chaleureuse et familière que nous signalons ici, ne traite point spécialement le phénomène religieux, mais ses procédés fort simples d'auto-psychanalyse peuvent s'appliquer à tout ce que les aspirations vers l'au-delà renferment d'instinctif ou de « refoulé » même dans leurs manifestations les plus spiritualisées et chez les tempéraments les moins morbides. L'activité mentale inconsciente, mise à découvert, lors même qu'elle ne décèlera pas des tares abjectes, laissera voir certaines « tendances primitives, n'ayant pas subi l'influence de la civilisation, l'action moralisatrice de la vie sociale ». Cela, bien avant la psychanalyse, avait été au principe même des méthodes d'investigation de l'anthropologie religieuse et, parallèlement, de la « cure d'âmes » pratiquée, avec ou sans l'aide de la confession, par les éducateurs de différents cultes ; mais il n'est que juste de reconnaitre que rien n'est, en définitive, plus respectueux du « divin » de la personnalité humaine que la théorie freudienne de la « sublimation ». Elle contient à elle seule une morale du rachat qui devrait, à tout le moins, préserver l'ensemble du système des attaques sans mesure qu'on lui prodigue.

P. A.

Saint George Lane Fox Pitt. — **The Purpose of Education.** Nouvelle édition revue et augmentée. Cambridge, University Press. Un volume 8o de XXIX-92 pages.

On dira que ce livre ne rentre pas dans le cadre des études auxquelles se consacre notre *Revue* : nous aurions cependant scrupule à le passer sous silence. C'est une seconde édition d'un ouvrage paru en 1913 et qui eut dans le monde des éducateurs anglo-saxons un retentissement fort mérité. Très concis, nullement prêcheur, il donne sur les « directives » d'une éducation

Digitized by Google

moderne, pratique et idéaliste, un certains nombre de suggestions que l'on a profit à trouver exposées de façon si claire. Ne fût-ce qu'à titre de document sur un âge de la pensée contemporaine qui déjà s'estompe dans le passé, on lira avec intérêt le ch. VII : *Religions, ideals, the twice-born* où — cela va sans dire — l'*Expérience religieuse* de Wiliam James est tenue pour « illuminative work », et le chapitre nouveau : *Perfection as the ideal and lessons of the war.* Une noble lettre d'E. Boutroux, écrite à l'auteur en 1916, formule des vœux — que les circonstances du moment rendaient plus ardents encore — pour que l'éducation moderne soit une œuvre de réconciliation entre la science et la religion, la religion de Malebranche, « la raison s'unissant au cœur pour aller vers Dieu ».

P. A.

Digitized by Google

CHRONIQUE

Enseignement de l'Histoire des religions à Paris en 1924-1925.

Nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Ecoles et Facultés de Paris, se rapportent à nos études :

I. — *A l'Ecole des Hautes Etudes. Section des Sciences religieuses.*

M. M. Mauss : Le rituel oral en Australie : formules magiques, formules morales, rituel négatif (tabous linguistiques) les lundis, à 10 h. 15. — Etude des systèmes religieux en Afrique occidentale française et anglaise ; étude de documents de MM. Rathay, M. W. Thomas etc., les mardis, à 10 h. 15.

M. G. Raynaud : Histoire chronologique des divers peuples de la moyenne Amérique. Etude détaillée de Copan « la ville mystérieuse » du Honduras et d'autres villes de l'Amérique centrale. — Le culte de la lune en Moyenne Amérique, les vendredis à 4 et 5 heures.

M. M. Granet : Les rites diplomatiques d'après le Yi-li, les mercredis à 9 h. 30. — Traduction de textes Taoïstes, les mercredis à 10 h. 30.

M. Masson-Oursel : Les sources de la Baghavat-Gita, les mercredis à 14 heures. — Le vocabulaire religieux et philosophique des œuvres d'Asvaghosa, les mercredis à 15 heures.

M. A. Moret : Textes des tombeaux égyptiens : le rituel funéraire, les mardis à 14 h. 30. — Textes des temples : hymnes à Maat, Aton, Amon, et exercices pratiques, les mardis à 15 h. 30.

M. C. Fossey : Explication de divers textes religieux assyro-babyloniens, les mardis et les jeudis à 17 heures.

M. A. Loisy : Explication du livre de Daniel, les mercredis à 14 heures. — Le style rythmé des récits évangéliques, les jeudis à 14 heures.

M. M. Liber : L'organisation des communautés juives du Moyen-Age, les lundis à 10 heures. — Un manuel populaire de religion du Moyen-Age espagnol : *le Menorath ha-Maor*, les lundis à 11 heures.

M. Cl. Huart : Explication du Coran (chap. IX) à l'aide du commentaire de

Digitized by Google

Tabari, les lundis à 10 h. 30. — La mystique persane d'après le Methnewi de Djelal-Eddin-Roumi (3e livre) les mercredis à 16 heures.

M. J. Toutain : Les cultes du Latium et de l'Italie centrale, les jeudis à 15 h. 15. — Les divinités et les cultes célestes dans la Grèce antique, les vendredis à 17 heures.

M. H. Hubert : Etude comparative des religions celtiques (suite) : les fêtes, les types divers, les mercredis à 10 heures. — La mythologie celtique et le folk-lore dans les romans du Cycle d'Arthur, les mercredis à 11 heures.

M. Eug. de Faye : Explication avec commentaire critique et historique du IVe livre du *De Principiis* d'Origène, les lundis à 16 h. 30. — Histoire de la philosophie religieuse grecque du IIe siècle et du IIIe siècle, notamment dans ses rapports avec la théologie d'Origène, les jeudis à 9 h. 15.

M. P. Monceaux : L'*Octavius* de Minucius Felix, les lundis à 14 h. 15. — Etudes pratiques : l'épigraphie chrétienne de l'Espagne, les mercredis à 15 h. 15.

M. G. Millet : Histoire de la peinture religieuse byzantine, les jeudis à 14 h. 30. — Etudes pratiques d'archéologie, d'épigraphie et de diplomatique ; visite de la collection chrétienne byzantine, les samedis à 9 h. 30 et 10 h. 30.

M. P. Alphandéry : Les études sur l'histoire religieuse du Moyen Age latin, les lundis, à 15 h. 30. — Recherches sur l'origine de l'idée de Croisade, les vendredis à 15 h. 30.

M. Gilson : Recherches sur les origines de la réforme thomiste, les mardis à 16 heures. — Commentaire littéral de l'*Itinerarium mentis in Deum* de S. Bonaventure (*Ed. minor, Quaracchi*, 1911), les mercredis à 14 h. 15.

M. R. Génestal : Le mariage en droit canonique, les vendredis à 13 h. 15. — Explication du registre civil de l'officialité de Paris (éd. Petit, 1919), les vendredis à 14 h. 45.

M. A. Bayet : La morale chrétienne et la morale païenne en Gaule du IIe au VIe siècle, les mardis à 10 heures.

M. Ad. Lods : L'hymnologie israélite. Explication de textes choisis du Livre des Psaumes, les lundis à 9 heures.

M. Koyré : Les doctrines religieuses de Schleiermacher, de Schelling et de quelques-uns de leurs contemporains, les jeudis à 16 h. 30.

M. Em. Sevestre : Les sources du droit ecclésiastique français contenues dans les archives du pouvoir central et des administrations locales au XVIIIe siècle, les jeudis à 10 h. 30.

II. — *A l'Ecole des Hautes Etudes. Section des Sciences historiques et philologiques.*

Mlle *G. Rouillard* : Explication de textes relatifs à l'histoire religieuse de l'Egypte au début de l'époque byzantine, les jeudis à 9 h. 30.

Digitized by Google

M. L. Barrau-Dihigo : Etudes sur l'Espagne chrétienne et musulmane, du VIIIe au XIIIe siècle, les vendredis à 5 h. 15.

M. A. Meillet : Explication de textes tirés de l'Avestà, les lundis à 10 h. 15.

M. Mayer Lambert : Explication du Pentateuque, les mardis à 3 h. 15. Explication des petits Prophètes, les jeudis à 4 heures.

M. James Février : Inscriptions sémitiques de Chypre, les samedis à 2 h. 30 ; Etudes sur la religion palmyrénienne d'après les inscriptions et les monuments figurés, les samedis à 3 h. 30.

M. H. Sottas : Explication de textes hiéroglyphiques, les samedis à 10 h. 15.

M. Isidore Lévy : La Palestine sous les Perses et les Grecs, les jeudis à 10 heures.

III. — *Au Collège de France.*

M. Casanova : Explication et étude critique des parties les plus anciennes du Coran, les jeudis à 4 heures.

M. Sylvain Lévi : Explication de la Trimsikà de Vasubandhu, les mercredis à 10 heures. — Le Meghadùta et la traduction manuscrite des œuvres de Kâlidâsa, les vendredis à 10 heures.

M. Przyluski : Les religions indo-chinoises, les vendredis à 3 h. 30.

M. Monceaux : La correspondance de Saint Jérôme avec ses amis d'Espagne et d'Orient, les lundis à 3 h. 45. — Explication du huitième livre des Confessions de Saint Augustin, les mercredis à 2 h. 45.

M. Izoulet : La contradiction de Rousseau et de la Révolution en matière de religion, les jeudis à 3 heures.

M. Loisy : L'apocalyptique juive, les lundis et samedis à 10 h. 30.

M. Le Chatelier : L'adaptation du monde musulman moderne à la civilisation occidentale et européenne, les mercredis à 10 h. 30.

IV. — *A la Faculté des Lettres* :

M. Gilson : La philosophie de Saint Augustin, les mercredis à 15 h. 30.

M. Guignebert : La fondation du christianisme, les vendredis à 17 heures. — Le IVe Evangile, les mardis à 14 heures.

M. Jordan : Les états censiers et vassaux du Saint Siège au Moyen-Age, les jeudis à 16 heures.

M. Granet : Etudes de mythologie chinoise, les mardis à 17 heures. — Etudes de textes d'histoire religieuse chinoise, les mercredis à 14 heures.

M. Lods : La littérature juive des environs de l'ère chrétienne, les mercredis à 15 h. 30. — Survivances du sémitisme primitif dans la religion d'Israël, les lundis à 8 h. 30.

Digitized by Google

M. Masson-Oursel : Histoire de la philosophie Yoga, les jeudis à 16 heures.

M. Hauvette : Dante et l'antiquité, les mercredis à 13 h. 30.

M. Hubert Pernot : Recherches sur la langue des Evangiles, les lundis à 17 heures.

Conférences du dimanche au Musée Guimet.

Dimanche 18 janvier, à 14 h. 30. M. A. Moret, Directeur honoraire du Musée Guimet, Professeur au Collège de France : Comment les Égyptiens se représentaient l'âme immortelle (avec projections).

Dimanche 25 janvier, à 14 h. 30. M. J. Carcopino, Professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Paris : Les récentes fouilles de Rome et l'histoire des religions (avec projections).

Dimanche 1er février, à 14 h. 30. M. P. Alphandéry, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*, Professeur à l'École pratique des Hautes Études : Images de Prophètes dans l'art et la littérature du Moyen Age latin (VIIe à XIVe siècles) (avec projections).

Dimanche 8 février, à 14 h. 30. M. G. Millet, Professeur à l'École pratique des Hautes Études : La peinture religieuse des XIIIe et XIVe siècles dans les Balkans (avec projections).

Dimanche 15 février, à 14 h. 30. M. P. Granet. Professeur à la Faculté des lettres et à l'École pratique des Hautes Études : Les sacrifices humains dans la Chine antique.

Dimanche 22 février, à 14 h. 30. M. H. Gourdon, Inspecteur général de l'Instruction Publique de l'Indochine : Les arts indigènes en Indo-Chine (avec projections).

Dimanche 1er mars, à 14 h. 30. Sous les auspices de la Société française des fouilles archéologiques. M. du Mesnil du Buisson, chargé de mission en Syrie : Recherches archéologiques à Beyrout et dans la région ; la légende de Saint Georges (avec projections).

Dimanche 8 mars à 14 h. 30. M. P. Pelliot, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France : L'iconographie bouddhique en Asie Centrale et en Chine (avec projections).

Dimanche 15 mars, à 14 h. 30. M. A. Godard, Architecte diplômé par le gouvernement, Membre de la Mission archéologique française en Afghanistan : Une récente découverte de la mission française en Afghanistan : Bâmiyân (avec projections).

Dimanche 22 mars, à 14 h. 30. M. S. Elisséèv, Ancien chargé de cours à l'Université de Pétrograd : La peinture japonaise de l'école de Kano. XVIe-XIXe siècles (avec projections).

Dimanche 29 mars, à 14 h, 30. M. Sylvain Lévi, Professeur au Collège de France et à l'École pratique des Hautes Études : Paradis et enfers de l'Inde (avec projections).

Digitized by Google

Société Ernest Renan.

Assemblée générale du 22 décembre 1923.

La séance est ouverte à 4 h. 30. M. Th. Homolle préside. Présents : Mesdames Renan, Vacher Burch ; Mademoiselle Brunot, MM. Pottier, Homolle, Alba, Alphandéry, Bémont, Vacher Burch, A. Cahen, L. Cahen, Choublier, Couchoud, Cumont, R. Dussaud, Geuthner, Girard, Glotz, Goguel, Guignebert, Koyré, Mayer Lambert, Lanson, Michaut, Ort, Th. Reinach, Roman, Sartiaux. Sidersky, Strauss.

Le Président sortant adresse à l'assemblée une allocution où il retrace l'activité de la Société pendant l'exercice 1923 ; il indique les heureux résultats scientifiques et moraux dont ne peut manquer d'être suivi le Congrès d'Histoire des Religions tenu en octobre 1923 sur l'initiative de la Société Ernest Renan.

Le Trésorier étant empêché, le rapport financier est présenté par le Secrétaire général, qui donne ensuite lecture du rapport moral. Il signale la publication au cours de cette année de la précieuse *Bibliographie de l'œuvre d'Ernest Renan* due à MM. H. Girard et H. Moncel, et les services que cet instrument de travail est appelé à rendre. Cette bibliographie a d'ores et déjà contribué à préciser les connaissances renaniennes, en France, et par là a été l'un des plus utiles hommages rendus, en cette année de centenaire, à la glorieuse mémoire du maître dont notre société est fière de porter le nom. Le Secrétaire général rappelle la part prise par nombre de membres de notre groupe à l'organisation des fêtes officielles en l'honneur de Renan et à leur réalisation, tant à la Sorbonne qu'à Tréguier.

« Enfin le 7 octobre, le Congrès international d'Histoire des Religions s'ouvrait à la Sorbonne. Vous savez ce que disait, ce que proclamait notre première circulaire : « Sur l'initiative de la Société Ernest Renan et à l'occasion du centenaire du savant illustre dont elle porte le nom, un congrès international d'Histoire des Religions se réunira à Paris du 7 au 13 octobre 1923 ». Il n'y avait pas place pour la moindre équivoque : c'était bien un Congrès d'hommage à Renan. Ainsi l'ont dit excellemment M. Guignebert, Président du comité d'organisation, et M. le comte Goblet d'Alvilla, notre éminent et vénéré doyen ; et l'étude profonde et émue de M. Homolle sur Renan historien des religions était comme la déclaration liminaire, comme la charte de notre congrès La valeur des communications et des débats, leur tenue, une sorte d'entente tacite, de parenté spirituelle qui les unissait, les coordonnait, ont encore affirmé ce caractère de fêtes savantes en l'honneur d'un maître dont tous se réclamaient. Et n'était-elle pas toute renanienne, cette aimable humeur, cette facilité de rapports, cette courtoisie souvent cordiale qui, l'on nous l'a dit de toute part, fut comme l'atmosphère reposante où l'on vécut ces quelques jours d'octobre ?

« Et quand ces journées allaient prendre fin, par une pensée infiniment dé-

Digitized by Google

licate (nous la prions d'en agréer toute notre reconnaissance) la noble fille de notre maître, Madame Renan, a bien voulu inviter les délégués des corps savants de France et de l'étranger, à passer au milieu des souvenirs de son père les quelques instants qui précédaient la séparation ».

Le Secrétaire général termine le rapport moral en parlant des publications de la société et annoncer le parution prochaine de l'étude de MM. Ad. Lods et P. Alphandéry sur Jean Astruc et l'exégèse au XVIII^e^ siècle. Il adresse les vifs remerciements de la société à M. Th. Homolle président sortant.

MM. *Guignebert*, *Th. Reinach*, *Sidersky* et *L. Cahen* ajoutent quelques observations.

M. *René Dussaud* prend la parole pour une communication sur *les Cultes de Byblos d'après les découvertes récentes* :

M. René Dussaud expose l'intérêt exceptionnel que présentent pour l'histoire des religions les fouilles de Byblos conduites par M. Pierre Montet, professeur d'égyptologie à l'Université de Strasbourg.

Les rapports religieux de Byblos avec l'Egypte qui n'étaient attestés que par les écrivains de basse époque ne sont pas seulement confirmés, mais il est démontré qu'ils remontent jusqu'au début du troisième millénaire avant notre ère. Les types divins que nous connaissons sous les noms de Baalat-Gebal (la dame de Byblos) et d'Adonis-Eshmoun sont déjà fixés. Sur un cylindre du début de l'ancien empire, découvert par M. Montet, la déesse de Byblos est représentée en Isis-Hathor, assise et coiffée des cornes de vache, tout comme sur la stèle de Byblos consacrée par le roi Yehavmelek. Le même cylindre mentionne Khay-Taou, dieu du pays de Nega et M. Montet a démontré que le pays de Nega, cité dans les plus anciens textes égyptiens, n'était autre que la région particulièrement sainte qui environne Byblos.

Pour la première fois, grâce à une documentation qui recouvre quatre millénaires, nous pouvons saisir l'évolution d'un type divin depuis le moment où esprit de la végétation des arbres, faisant figure pour les Egyptiens, attirés par le commerce du bois, de *genius loci*, métamorphosé en sapin, il devient, avec les progrès de la culture, l'esprit des céréales et, par cette voie, il est même identifié à très basse époque avec le soleil.

Les récits de Plutarque que les mythologues attribuaient à un syncrétisme de basse époque et contre lesquels ils invoquaient le silence des textes égyptiens, prennent aujourd'hui une valeur insoupçonnée. La critique, qui en a été faite, est à réviser et M. Dussaud montre combien d'éléments sont authentiquement très anciens et d'autres à peine déformés par l'auteur grec. Il faut aussi éviter de combiner le mythe d'Adonis et celui de Tammouz, tout à fait distincts à l'origine. Peut-on encore parler d'influences éleusiniennes ? En tout cas, ce n'est plus dans cette voie qu'il faut pousser le commentaire ni dans celle de l'hypercritique. La localisation du mythe à Byblos remonte aux premières dynasties égyptiennes, notamment l'identification de la déesse de Byblos avec Isis. Certaine aussi, dès cette époque, est l'identification de Khay-taou, prototype d'Adonis-Eshmoun, avec l'arbre, ce qu'avait bien vu Robertson Smith, mais ce que les mythologues, notamment Baudissin, avaient rejeté.

Digitized by Google

MM. *Th. Reinach, Glotz* et *Cumont* présentent quelques observations.

Le Secrétaire général donne lecture du résultat des élections pour l'année 1924. Les membres du comité sortant, MM. P. Alphandéry, Goguel, Hackin, Havet, Hubert, Kœchlin, Mayer Lambert, Langlois, Lefranc, Lods, Loisy, Moret, Souday, van Gennep sont réélus. Le Bureau pour 1924 est ainsi composé : *Président* : M. René Dussaud ; *vice-présidents* ; MM. Eug. de Faye et Théodore Reinach ; *secrétaire général* : M. P. Alphandéry ; *Trésorier* : M. Fr. Macler ; *Secrétaire des séances* : M. A. Alba.

La séance est levée à 6 heures et demie.

Séance du 26 janvier 1924.

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. René Dussaud préside. Présents : Mesdames Déprez, Dussaud, Mélon : MM. Pottier, Dussaud, Alba, Alphandéry, Bémont, Berr, A. Cahen, Couchoud, Deny, Eustratiadès, De Faye, Gaudefroy-Demombynes, Goguel, Kann, Kindberg, Mayer Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Michaut, Rougier, Sidersky, Toutain.

Le président, au moment d'entrer en fonctions, prononce l'allocution suivante :

Mesdames, Messieurs,

En prenant aujourd'hui la présidence de la Société Ernest Renan, je m'empresse de vous exprimer tous mes remerciements pour l'honneur que vous m'avez fait en m'appelant à cette place, honneur dont je sens d'autant plus le poids que je succède au maître éminent qui a eu la prodigieuse fortune d'enrichir l'histoire religieuse de la Grèce par l'exploration méthodique de deux grands sanctuaires comme Délos et Delphes. En dépit de ses charges particulièrement lourdes en 1923, puisqu'il présidait non seulement l'Académie des Inscriptions, mais l'Institut tout entier, M. Homolle a accepté de présider aussi notre Société et de lui apporter le prestige d'une autorité universellement reconnue, au moment où s'ouvraient les fêtes du centenaire de notre grand patron et où devait se tenir notre congrès international de l'histoire des religions. Qu'il veuille bien agréer toute notre gratitude pour tant de dévouement à nos travaux et nos félicitations pour les heureux résultats qu'il a si bien contribué à obtenir.

Notre cher et dévoué secrétaire général, M. Paul Alphandéry,

Digitized by Google

vous a retracé dans chacun de ses rapports moraux de fin d'année, les étapes franchies par notre jeune société. Après avoir été guidée, dix-huit mois durant, d'une main prudente et sûre par son premier président, M. Edmond Pottier, après une année de bon travail sous la direction de M. Henri Cordier, la Société Ernest Renan est entrée d'un pas ferme dans la voie des réalisations avec M. Guignebert. Vous savez tous la large part qui lui revient dans la préparation du récent congrès Grâce à lui, le vœu qu'exprimait dès la première année M. Paul Alphandéry, et qui pouvait alors paraître chimérique, s'est réalisé. La publication prochaine des actes du Congrès, qui formeront la matière de deux gros volumes, en soulignera heureusement le succès.

M. Guignebert a également mis en avant la publication d'un manuel d'histoire des religions dont la Société a accepté le principe.

Les conditions toujours plus difficiles de l'édition, nous devons le constater, entravent singulièrement nos projets. C'est ainsi que la réédition des *Conjectures* d'Astruc est remise à une date indéterminée. Mais l'exposé exégétique que M. Lods a bien voulu rédiger pour accompagner cette réédition, constitue une œuvre originale de haut mérite et d'une grande utilité qu'on ne peut tarder davantage à publier. J'en dirai autant des notes bibliographiques réunies par M. Paul Alphandéry et qui éclaireront la singulière figure d'Astruc. Ces deux travaux paraîtront bientôt dans la Revue de théologie de Strasbourg et nous vous parlerons dans un instant des conditions dans lesquelles notre Société pourra obtenir un tirage à part avec couverture spéciale.

Vous appréciez, Messieurs, comme il le mérite, c'est-à-dire grandement, l'inlassable dévouement de notre Secrétaire général, véritable cheville ouvrière de notre groupement, aussi ai-je quelque scrupule à lui demander, maintenant que notre rôle s'est affirmé et que les délais ont couru, de vouloir bien entreprendre les démarches pour nous faire reconnaître d'utilité publique. Je sais d'ailleurs qu'il y pense. La Société Ernest Renan mérite certainement cette faveur ; elle y gagnera la possibilité d'accroître ses moyens d'action.

Après la vigoureuse impulsion imprimée à la Société et les succès enregistrés en 1923, mon ambition ne peut être que de lui conserver la vitesse acquise et pour cela je fais appel à votre bienveillante et assidue collaboration. Je vous demande d'apporter ici le fruit de vos travaux sans attendre les aimables sollicitations de notre Secrétaire général. En particulier, nous voudrions entendre plus souvent nos jeunes collègues et connaître leur position devant les problèmes à résoudre.

Digitized by Google

Les échanges d'idées, la discussion des théories, l'exposé de thèses nouvelles ou de découvertes ont une importance capitale pour les travaux de chacun de nous, non seulement pour chacun dans sa spécialité mais je dirai, au risque de passer à vos yeux pour un comparatiste impénitent, surtout pour chacun hors de sa spécialité.

Le Président fait part ensuite à l'Assemblée du récent décès de deux de ses membres, M. René Basset, doyen de la Faculté des lettres d'Alger, et M. Lacroix. Il retrace la belle carrière scientifique de M. René Basset, maître des études d'arabe et de berbère dans l'Afrique du Nord, et salue la curiosité dévouée que M. H. Lacroix portait aux questions d'histoire des religions.

Le président informe la société que des conférences sur les récentes fouilles de Syrie seront prochainement faites à la Société de géographie. La Société Ernest Renan se joindra au *Comité de l'Asie française* et à la *Société française des fouilles archéologiques* pour donner son patronage à ces conférences dont l'histoire des religions orientales ne peut manquer de retirer un grand bénéfice.

M. *Couchoud* fait une communication sur *le rythme dans Saint Paul* dont le résumé suit :

Saint Paul n'écrit ni en prose grecque ordinaire ni dans une prose artistique qui serait caractérisée par des *périodes* et des *clausules*. Il observe des règles rythmiques spéciales qui ne se rattachent pas à la tradition hellénique mais plutôt à une tradition judéo-grecque.

Alors que la métrique grecque classique est fondée uniquement sur la *quantité* et ne tient aucun compte de l'*accent* des mots et des phrases, la rythmique de Paul néglige entièrement la quantité et considère uniquement l'accent final d'une suite de mots constituant une *ligne*. Elle s'éloigne donc complètement de la métrique antique et se rapproche des métriques modernes fondées sur la rime.

On peut distinguer dans la rythmique de Paul des éléments d'obligation et des éléments de liberté.

I. *Eléments d'obligation.*

L'élément essentiel d'obligation est ce qu'on peut appeler, d'un mot antique, la *brachycôlie*, c'est-à-dire la division du discours en phrases ou membres de phrase courts et sensiblement égaux, qui ne sont pas des *vers*, puisque ni la quantité, comme j'ai dit, ni le nombre des accents ne sont fixes. On peut les appeler des *lignes*. La *brachycôlie* caractérise toutes les lettres de Paul et suffit à les distinguer de la prose grecque ordinaire.

Digitized by Google

De plus, les lignes sont rythmées deux à deux (ou trois à trois) par les répétitions du même accent final. Je propose de donner à cette répétition le nom d'*accord tonique*. L'accord tonique peut être ou exact ou suffisant ou renforcé.

1° L'accord tonique exact est la répétition du même accent à la fin de deux lignes. Comme les mots grecs peuvent être accentués de cinq façons différentes, il y a cinq accords toniques exacts : accords d'oxytons, de paroxytons, de proparoxytons, de périspomènes et de propérispomènes.

2° L'accord tonique suffisant existe entre deux lignes qui se terminent l'une et l'autre soit par une syllabe accentuée, soit par une syllabe atone. Ainsi un mot oxyton s'accorde avec un périspomène, des mots prospérispomènes, paroxytons et proparoxytons peuvent s'accorder entre eux. L'accord tonique suffisant rappelle, par exemple, la parenté qu'il y a, en français, entre les rimes dites *masculines* et les rimes dites *féminines*.

3° L'accord tonique renforcé est celui où la répétition du dernier accent s'accompagne de la répétition de la voyelle finale (assonnance) ou de la dernière syllabe (rime) ou des dernières syllabes (rime riche).

Les lignes accordées entre elles par l'accent final peuvent ou se succéder (comme des rimes *plates*) ou alterner (comme des rimes *croisées*) ou s'encadrer (comme des rimes *embrassées*).

Un groupe de lignes formant un sens complet constitue ce qu'on peut appeler une *strophe*. Les strophes n'ont pas un nombre fixe de lignes. Pourtant elles tendent à s'équilibrer. L'arrêt du sens à des intervalles à peu près égaux est caractéristique dans les lettres de Paul.

II. *Eléments de liberté.*

Les trois éléments d'obligation : *brachycôlie*, accord tonique, strophique irrégulière, composent un schème rythmique défini mais frustre, souple mais un peu lâche. Paul tend à l'accentuer par d'autres procédés rythmiques, empruntés les uns à la poésie hébraïque, les autres à la rhétorique grecque. Bien que fréquents, ces procédés ne sont pas obligatoires. Ils sont libres. Ils se multiplient dans les morceaux particulièrement dialectiques ou particulièrement lyriques.

En voici quelques-uns :

1° Pour mieux détacher la ligne, le même mot est répété au com-

Digitized by Google

mencement de deux lignes (anaphore) ou bien à la fin (épiphore). Dans une même ligne ou à la fin de deux lignes Paul rapproche un même mot à des flexions différentes ou des mots voisins par le sens et faisant jeu de mots (paronomase).

2° Parfois les lignes se balancent ou s'opposent ou se complètent selon toutes les formes du parallélisme hébreu : synonymique, antithétique, synthétique, en gradation, disjonctif, comparatif. Il y a un rythme du sens qui ajoute au rythme tonique et l'accuse. L'antithèse, en particulier, est très fréquente et oppose non seulement les lignes entre elles mais les mots entre eux.

3° Les mots les plus importants sont repris d'une ligne à l'autre et d'une strophe à l'autre. Ils relient les strophes entre elles et constituent, dans tout un morceau, des sortes de *leit-motivs*. C'est le procédé hébreu de l'*inclusion*.

4° Enfin Paul tient à égaliser les strophes jusqu'à les rendre régulières pendant des morceaux assez longs. Par exemple le billet à Philémon se divise en huit strophes de huit lignes chacune.

En résumé, les petites lignes comportent deux rythmes superposés : un rythme continuel mais un peu faible qui est fondé sur les accents finaux des lignes et un rythme intermittent mais très fort qui est fondé sur la pensée. Le premier est traditionnel et se retrouve dans tous les écrits chrétiens de forme prophético-liturgique. Le second est plus personnel à Paul et reflète plus directement son génie.

A 6 heures et demie, sur la proposition du Président, M. Couchoud interrompt sa communication, dont la fin et la discussion seront reportées à la prochaine séance.

La séance est levée à 6 heures et demie.

Séance du 23 février 1924.

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. R. Dussaud préside.

Présents : Mesdames Déprez, Dussaud, Mélon ; Mademoiselle Brunot MM. Pottier, Dussaud, Alba, Alphandéry, A. Cahen, Couchoud, Cumont, Deny, De Faye, Geuthner, Girard, Glotz, Goguel, Kindberg, Koyré, Mayer Lambert, Lebègue, Lods, Logaridès, Macler, Masson-Oursel, Moncel, Rougier, Sidersky, Toutain.

Le Président fait part à l'Assemblée du décès de M. Lucien Gautier, professeur à l'Université de Genève, et retrace la carrière de ce savant éminent.

Le Secrétaire général annonce qu'il a reçu, à titre privé, le programme du V[e] congrès international de Philosophie qui se tiendra à Naples du 5 au

Digitized by Google

10 mai 1924. Il en donne lecture. Il informe également la Société que l'un de ses membres, M. Cantinelli, vient d'être appelé à la direction de la Bibliothèque Sainte Geneviève.

M. *Mayer Lambert* demande si le Bureau ne pourrait mettre à l'ordre du jour de ses séances un certain nombre de questions posées par des membres de la Société, notamment relatives à la signification de termes d'usage plus ou moins courant en histoire des religions. Après quelques remarques de M. *Guignebert* qui estime qu'un lexique des termes de l'histoire des religions pourrait être utilement entrepris, il est décidé que le Bureau retiendra ces suggestions et étudiera les moyens de les réaliser.

M. *Couchoud* prend ensuite la parole pour formuler les conclusions de sa communication — lue à la précédente séance — sur le *rythme dans Saint Paul.*

MM. *Goguel, Guignebert, Mayer Lambert, De Faye* et *Lods* présentent diverses observations.

M. *Toutain* lit une communication sur *Une épreuve peu connue imposée aux Vestales romaines.* Ce mémoire sera publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions.* Après quelques remarques de M. *Glotz,* la séance est levée à 6 heures un quart.

Séance du 29 mars 1924.

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. R. Dussaud préside.

Présents : Mesdames Déprez, Dussaud, Mélon, Vacher Burch ; Mademoiselle Brunot ; MM. Pottier, Dussaud Alphandéry, Barrau-Dihigo, Vacher Burch, Choublier, De Faye, Geuthner, Goguel, Koyré, Mayer Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Masson-Oursel, Roberty, Roman, Rougier, Sidersky.

M. *Goguel* fait une communication « A propos du texte nouveau *de l'Apocalypse de Pierre* ». Elle sera publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions.*

MM. *Masson-Oursel, Guignebert, De Faye, Lods* et *Alphandéry* présentent quelques observations.

Le président prend ensuite la parole pour faire part à l'Assemblée des propositions du Bureau concernant l'établissement d'un lexique des principaux termes usités en histoire des religions. Après un échange de vues auquel prennent part MM. *Guignebert, Mayer Lambert* et *Van Gennep,* le Président met aux voix la question du principe d'un lexique à composer collectivement. L'assemblée adhère à ce principe. Le Bureau étudiera la répartition rapide d'un certain nombre d'articles entre différents membres de la Société selon leur compétence propre.

La séance est levée à 6 heures trois quart.

Imprimerie Générale de Châtillon-sur-Seine. — EUVRARD-PICHAT.

Digitized by Google

LÉGENDES HAGIOGRAPHIQUES TROYENNES

Les pseudo-martyrs de la persécution d'Aurélien

A part l'érudit allemand Görres, B. Aubé et L. Homo, lesquels ont fait du règne d'Aurélien une étude sérieuse, les hagiographes, les historiens des persécutions et tous les écrivains locaux font état des notices du *Martyrologe Romain* pour enrichir les annales champenoises d'une prétendue persécution d'Aurélien qui aurait causé à Troyes, en l'année 259 ou 275, la mort d'un certain nombre de victimes:

XII kal. febr. Trecis, sancti Patrocli martyris, qui sub Aureliano imperatore martyrii coronam promeruit.

IV kal. febr. In territorio Tricassino, sancti Sabiniani martyris, qui iubente Aureliano imperatore, pro fide Christi decollatus est.

XII kal. aug. Trecis, sanctæ Iuliæ virginis et martyris. Ibidem, passio sanctorum Claudii, Iusti, Iucundini et sociorum quinque sub Aureliano imperatore.

XVIII kal. dec. Trecis in Gallia, sancti Venerandi martyris sub Aureliano imperatore.

Ils ont tort assurément. Reportons-nous en effet à l'édition de ce martyrologe où le cardinal Baronius indique les sources qu'il a utilisées : la familiarité avec les textes montre que le

Digitized by Google

témoignage des [additions de] Bède, d'Usuard, de Pierre dei Natali, de Vincent de Beauvais et de Mombrice allégué à l'appui de ces quatre notices, se réduit en dernière analyse à celui des quatre « passions » qui leur ont servi de sources. *Or l'autorité de ces quatre passions*, jugée médiocre par la critique, *est en réalité absolument nulle* : c'est ce que je me propose d'établir ici afin de montrer une fois pour toutes que les textes incriminés n'ont aucun titre à figurer dans des répertoires sérieux comme les *sources de l'Histoire de France* de Molinier, et sont bons tout au plus à être utilisés comme documents non d'histoire, mais de psychologie religieuse du haut moyen-âge.

I

La **Passio Patrocli** BHL 6520, du VIe siècle.

Donnons d'abord toute notre attention à ce curieux récit de Grégoire de Tours (*De glor. mart.* LXIV) :

Le martyr Patrocle, enseveli dans la ville de Troyes, montre par une foule de miracles qu'il est l'ami de Dieu. On avait élevé sur son corps un petit oratoire qui n'était desservi que par un clerc. Les habitants du lieu rendaient peu d'honneur au martyr, attendu que l'histoire de sa passion ne leur était pas connue, car ils avaient l'habitude des gens de la campagne qui est d'honorer plus particulièrement ceux des saints dont ils peuvent lire les combats. Un voyageur, arrivant d'un pays lointain, apporta un petit livre contenant l'histoire de ce martyre, et le communiqua au lecteur qui desservait l'oratoire. Ce clerc, plein de joie à cette lecture, employa le temps de la nuit et sa lumière à copier rapidement le livre. Quand le voyageur et ses compagnons furent partis, il alla trouver son évêque et lui montra la découverte, pensant par là s'acquérir ses bonnes grâces. Mais celui-ci n'y croyant pas et la regardant comme controuvée, après avoir injurié et

Digitized by Google

frappé le clerc, le chassa de sa présence en lui disant : « Il est manifeste que c'est là une pure invention de ta part, car tu n'as jamais pu savoir ces choses d'aucun homme ». Longtemps après, afin que la vertu du martyr ne fût pas cachée, on apporta, à la suite d'une expédition militaire en Italie, l'histoire de cette passion qui se trouva semblable à celle que le clerc avait écrit. L'évêque, confus, reconnut alors que le clerc lui avait dit vrai[1]. Quant au peuple, il en honora davantage le martyr. Une basilique fut élevée sur le corps du saint, et chaque année on célèbre sa fête avec dévotion.

Or, à l'époque où l'on abusait ainsi de la bonne foi et de la crédulité de nos ancêtres les *Tricasses* — tel est du moins l'avis des critiques compétents — une scène de tout point semblable, rapportée avec une candeur admirable par le même Grégoire de Tours (*De glor. mart.* L), se déroulait sur un théâtre très voisin.

Il y a Dijon un tombeau que les paysans vénéraient comme celui d'un saint. Grégoire, évêque de Langres en résidence à Dijon, († 539), ne partageait pas leur enthousiasme. Il résista longtemps à l'impression que l'on cherchait à produire sur lui en lui racontant divers miracles opérés devant ce sarcophage. Enfin le saint prit en main sa propre cause, apparut à l'évêque et le décida à lui rendre les honneurs auxquels il avait droit. Grégoire fit réparer la crypte funéraire qui était en mauvais état. Cependant on ignorait encore qui avait été ce bienheureux lorsque, quelques années s'étant écoulées, des gens qui étaient allés en Italie rapportèrent à l'évêque l'histoire de sa passion !

Mgr Duchesne fait cette réflexion : « il est peu probable que l'Italie ait conservé des notions spéciales sur un saint qui était

1) Appuyant leur chronologie sur l'expédition d'Italie, peut-être aussi sur le zèle pour le culte des saints que lui attribue la *Vita Aventini* BHL 877, les auteurs locaux nomment Vincent l'évêque à qui ce petit écrit fut présenté. Je n'ai ni à confirmer ni à infirmer cette conjecture, que rien de positif ne vient corroborer.

Digitized by Google

absolument inconnu dans son propre pays, mais on a pu faire croire au saint évêque que la passion de saint Bénigne avait été trouvée dans quelque bibliothèque d'outre-monts » et, rapprochant ces faits de la supercherie dont l'évêque de Troyes fut également victime, le savant prélat ajoute : « il y a, du reste, bien des raisons de croire que la passion de saint Patrocle est de la même main que celle qui nous occupe ici [1] » : une étude comparative me fait souscrire à cette opinion.

Il n'y a pas lieu de douter que cette passion de saint Patrocle dont Grégoire de Tours nous raconte l'invention infiniment curieuse ne soit celle qui nous est parvenue dans une vingtaine de manuscrits, dont l'un remonte au VIII[e] siècle [2]. D'accord avec tous les critiques [3] sur le peu de valeur de cette composition, je me montrerai, contrairement à eux, fort peu soucieux de tenter d'expliquer sa chronologie contradictoire — il y est dit que le martyre eut lieu sous Aurélien (270-275), le 21 janvier qui tombait en cette année un vendredi : coïncidence qui ne se rencontre pas sous le règne de cet empereur. Faut-il penser en effet que le récit de cette passion a été forgé de toutes pièces ? Je ne le crois pas : dans son étude *sur un passage des actes de saint Patrocle* [4] l'archéologue Le Blant écrit en effet : « Je ne saurais tenir ces actes pour authentiques, le style de la pièce et sa longueur n'ayant rien qui soit fait pour rassurer ; il n'est pas toutefois impossible qu'au milieu de détails d'invention pure, elle n'ait conservé quelque trait provenant d'un texte original. Tel peut être le passage qui nous montre les gardes qui avaient saisi le saint s'écriant : « il n'en est rien, car ce ne fut qu'un vain fan-

1) *L'origine des diocèses épiscopaux dans l'anc. Gaule* (*Antiq. de France*, Mémoires, L, 1889,) p. 407.

2) Ms. 55 Fac. méd. Montpellier (VIII[e] s), fol. 156-160'.

3) Bolland, Tillemont, Baillet, l'*Histoire littéraire* et le remarquable essai de Görres dans *Zeitschrift für wissensch. Theol.* (1887) 534; quant à l'*Histoire des persécutions* de P. Allard, elle est sans valeur scientifique.

4) Apud *Rev. de l'art chrét.* V (1894).

Digitized by Google

tôme ». A ce sujet, ajoute l'auteur, il s'éleva entre eux une contestation vive. C'est à ces paroles que je m'arrêterai, car elles portent avec elles une marque d'ancienneté, en rappelant les termes d'une controverse fort ardente aux premiers siècles de l'Eglise, celle des Docètes ou *Phantasmatici*... »

A mon avis, la passion de saint Patrocle est l'adaptation hardie d'une légende orientale que des recherches ultérieures permettront sans doute d'identifier [1]. Il a suffi pour cela d'une substitution — la localisation troyenne d'un temple païen, *Mons Idolorum, dont aucun témoignage archéologique n'est venu confirmer l'existence* — et l'insertion du nom d'Aurélien. Nous savons trop combien ces procédés étaient cultivés des hagiographes du VI^e^ et VII^e^ siècles pour être surpris d'un tel artifice: à cette époque précisément, les saints Jumeaux de Cappadoce se voyaient transportés, par la plume des légendaires, chez nos voisins de Langres ; saint Bénigne est amené dans de semblables conditions d'Orient en Bourgogne où il n'a vraisemblablement jamais pénétré, et sans sortir du diocèse, Troyes n'a-t-il point comme charte d'évangélisation une passion de saint Savinien dérobée — je vais le montrer présentement — à saint Christophe de Samos? Pour qui connait la psychologie des légendaires de basse époque, c'est une coïncidence à peine étrange de voir épinglé le nom d'Aurélien sur un cycle d'importations exotiques dont l'Orient pourrait à bon droit revendiquer la paternité : nul doute en effet que l'hagiologie grecque, cultivée davantage, ne réserve à l'avenir plus d'une surprise dont l'érudition saura faire son profit...

1) Les termes mêmes de Grégoire de Tours: « quelqu'un, venant d'un *pays lointain*, apporta ce récit et le fit voir au clerc » invitent à penser que le travail du faussaire a bien pu se borner à « adopter » une légende étrangère en modifiant les seules indications topographiques. Malheureusement rien ne permet de décider si le tombeau négligé des Troyens était anonyme lorsqu'on lui rattacha la passion de saint Patrocle, ou si le vocable de ce tombeau fut imposé à la légende dépossédée de son titulaire.

Digitized by Google

II

La **Passio Saviniani** BHL 7438, plagiat du VIIIe siècle.

Le plus ancien monument de l'existence de saint Savinien de Troyes est celle de ses passions qu'on trouve dans une vingtaine de manuscrits (BHL 7438) et qui, selon Molinier, « d'époque indécise, peut dater du Xe siècle[1] » : or le fait n'est pas douteux puisque je l'ai rencontrée dans plusieurs légendaires de cette époque[2]. Mais point n'est besoin de s'attarder à la collation des divers exemplaires conservés, attendu que *cette passion n'appartient pas en propre à la biographie de saint Savinien* qu'elle est censée représenter : ce que je vais établir.

Quatre-vingt années en effet s'étaient écoulées depuis l'édition de cette passion par les Bollandistes, lorsqu'en 1723 parut dans le même recueil, sous la signature du P. Pien, un texte identique pour le fonds et la forme, donné comme passion de saint Sidroine, martyr[3]. Les deux morceaux sont semblables : il n'y a que des variantes peu importantes, et l'auteur du pastiche s'est contenté de changer les noms de localité. Venus de Samos, les deux saints passent par Vienne, en Gaule, et arrivent dans la province désignée depuis sous le nom de Champagne, ils sont emprisonnés par ordre de l'empereur Aurélien, parviennent à s'enfuir, sont rejoints par les satellites sur le bord d'une rivière et frappés à l'endroit où ils furent inhumés ; telle est la trame du récit, agrémenté d'éléments fabuleux : à la place où nous trouvons dans la légende de Sidroine les mots *Sens* et *Yonne*, celle de Savinien présente ceux de *Troyes* et de *Seine*.

1) *Les sources de l'hist. de Fr.* I, 25.

2) Mss. nat. Paris 1764, fol. 8-8', et Orléans 331, pp. 247-250.

3) BHL 7702. Ed. *Acta Sanct. iul.* III, 182-185, d'après un ms. de l'abbaye de Messines (Belgique) ; citons deux codices contenant cette passion : l'un (fac. méd. Montpellier 360) du Xe s., l'autre (Troyes 2) du XIIe ou XIIIe s. ; copie moderne (1641) de ce dernier (*ibid.* ms. 2258) par N. Des Guerrois.

Digitized by Google

La critique est unanime à n'attribuer aucune valeur à la commune légende de saint Savinien et de saint Sidroine: Tillemont, Baillet et les Bénédictins ont sur la première[1] l'opinion des Bollandistes au sujet de la seconde, à savoir qu'elle a une autorité nulle, ou du moins très minime, en raison des invraisemblances et du merveilleux qui s'y trouvent »[2]. Mais on ne saurait oublier que l'abus du merveilleux est la caractéristique des compositions hagiographiques d'une certaine époque: aussi ne sont-ce pas là les véritables raisons, mais plutôt certes les invraisemblances grossières qui jettent avec raison le discrédit sur nos deux légendes.

Ces invraisemblances sont telles que quelques-unes d'entre elles constituent à elles seules d'impérieux motifs de rejeter comme supposées les passions de nos martyrs, mais je ne m'attarderai pas à les relever ici[3] : un trait, qui a échappé jusqu'ici à la critique, m'a particulièrement frappé, et c'est lui qui m'a conduit à la solution du problème. Qui ne croirait à une plaisanterie déplacée lorsque je déclare que l'apôtre de Troyes, que le martyr sénonais dont j'étudie les gestes, étaient des hercules d'une taille non inférieure à douze coudées — je dis *douze coudées* ! — que 90 hommes d'armes, chargés d'opérer l'arrestation, invitèrent avec une déférence inusitée à se rendre auprès de l'empereur leur maître : *Dominus noster imperator desiderat te videre* ; respondit eis sanctus : *Si voluntas est mea, venio ; si non, non venio : tamen vobiscum vado.* Et cependant j'emprunte cette indication aux passions de nos saints :

secundum staturam eius, hoc est cubitos duodecim,

1) *Mém... h. e.* IV² 347-348 ; *La vie des saints*, 29 janv. table crit. n° 3 ; *Hist. litt. Fr.* IV. 197.

2) *Acta sanct. iul.* III, 181 ; le P. Stiltinck, *sept.* II°, 671, la juge aussi sévèrement et dit qu'elle est un tissu de fables, c'est aussi l'opinion de l'*Hist. litt. Fr.*, III, 410-411.

3) Le P. Pien en a indiqué bon nombre dans les §§ 6 et 7 de son commentaire sur la passion de Sidroine, *loc. cit.*

Digitized by Google

ou plutôt à celle de Savinien seule, car le biographe de Sidroine, tout en mentionnant une stature remarquable, a cru devoir supprimer une précision si compromettante. Il ne laisse pas néanmoins de nous dire qu'à la vue de nos héros, *quoniam magnus esset...*, Aurélien fut effrayé, *timuit* [1] !...

Cette taille prodigieuse évoque tout naturellement à l'esprit l'image traditionnelle si populaire du grand saint Christophe : la lecture quotidienne du martyrologe fut pour moi une révélation ; de là à l'examen des gestes, il n'y avait qu'un pas. Celui-ci franchi, constatons que nos deux légendes sont apparentées à celle du martyr d'Orient de la manière la plus étroite, ce qui résulte de la comparaison des textes ; citons un exemple, emprunté au baptême miraculeux des trois saints :

PASSIO S. CHRISTOPHORI [2].

In illo tempore... in civitate Samo... ecce nebula de cœlo descendit, et inluxit super eum : et venit ei vox de cœlo dicens : Serve electe Dei, ecce accepisti baptismum in nomine Domini et sanctae Trinitatis. Et ipse sanctus... orabat dicens : Gloria tibi Deus, qui convertis ignorantes, et adducis in viam veritatis... Et tenens virgam ferream in manu sua, fixit eam in terram, et dixit : Domine, Deus meus, fac virgam meam florere, et ramos bonos habere et folia formosa... Multi autem videntes quoniam virga illa floruit, crediderunt in eum de hac civitate millia hominum decem et octo, et baptizati sunt de manu eius...

PASSIO S. SAVINIANI [3].

Tempore illo, cum esset S. Savinianus in Samon civitate... ecce nubilum de cœlo descendens illuxit super eum, et vox de cœlo dicens ad eum : Saviniane, serve electe Dei, ... baptizatus es in nomine Domini Iesu Christi et multi per te baptizandi erunt in sancta

1) Il est à peine besoin de relever ici le contraste qui existe entre les véritables portraits de cet empereur, soldat valeureux, et les misérables traits que lui attribuent les légendaires. D'ailleurs le nom d'Aurélien provient ici d'une interpolation.

2) *Act. sanct. iul.* VI, 146-149.

3) *Act. sanct. ian.* II, 939-941.

Digitized by Google

Trinitate. S. Savinianus dixit : Gloria tibi Christe, qui convertis ignorantes, et ad viam veritatis adducis. Et cum baptizatus fuisset, apprehendens arundinem in manu sua, fixit in terram, et oravit ad Dominum, et dixit : Domine Deus meus, fac virgam meam florere, et ramos bonos habere et folia formosa producere, ut credat populus iste in nomine Domini nostri Iesu Christi. Multi autem videntes virgam illam florere, crediderunt cum beato Saviniano mille decem et octo ; et animae centum et novem baptizatæ sunt de manu ipsius sancti...

PASSIO S. SYDRONII [1].

... Cum esset beatissimus Sydronius in Samon civitate... nubes de cælo descendens, illuxit super eum, pariterque vox de cælo venit, dicens ad eum : Sydroni, serve Dei excelsi,... baptizatus es in nomine Domini et sanctæ Trinitatis... S. Sydronius dixit : Gloria tibi, Christe, qui convertis ignorantes et ad viam veritatis eos adducis. Cum ergo baptizatus fuisset, apprehendens arundinem manu, fixit eam in terram, et hanc orationem fudit ad Dominum, dicens : Domine Deus, in quem credo, fac virgam istam florere, et ramos producere, foliaque pulcherrima generare, ita ute credat populi istius multitudo per nomen sancti filii tui in te. Et statim virga ipsa floruit, ramosque produxit et foliœ. Multa autem videntes virgam ipsam floruisse et ramos produxisse et folia, crediderunt in nomine Domini Iesu Christi, exorante beato Sydronio : et fuit numerus eorum decem et octo millia, et credentes baptizati sunt in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, de manu ipsius sancti...

Le lecteur pourra s'administrer lui-même, en se reportant aux tomes et aux pages indiquées en note le supplément de démonstration qui lui paraîtrait nécessaire : ayant établi la parenté de nos légendes [2], il reste à dire laquelle a servi de prototype.

1) *Act. sanct. iul.* III, 182-185.

2) L'étude philologique de nos textes eût conduit à la même constatation : le vocable inusité *horca, orca* qu'on y rencontre, figure au *Glossarium* de Du Cange précisément avec l'indication qu'il est tiré des passions de saint Savinien et de saint Christophe.

Digitized by Google

La critique de provenance permettrait aisément d'établir, d'après l'âge des manuscrits, que la passion de Christophe est antérieure à celle des saints Savinien et Sidroine, mais la critique interne nous apporte ici un concours suffisant : l'apostrophe *fera mala, facies turpis* adressée au martyr pourrait, en soi, n'être considérée que comme une épithète injurieuse, mais la réflexion du persécuteur au sujet de sa victime, *qui inter feras nutritus est*, ce consilie mal avec le témoignage même de Sidroine, *suaviter educatus*, et ce que nous savons par ailleurs de la jeunesse de Savinien. Aussi le texte de la passion de saint Christophe éclaire-t-il d'un jour lumineux les obscurités des autres légendes, qui en sont incontestablement dérivées : on y lit par exemple qu'une femme, à la seule vue du saint, prit peur, *contremuit* ; avouons qu'on serait surpris à moins : *facies eius* [Christophori] *mutata est, videns corpus hominis, caput autem canis* !... Nous comprenons maintenant l'effroi du persécuteur, le luxe de précautions et le renfort d'hommes chargés de l'arrestation et la garde de nos martyrs, mais il nous faut pour cela recourir au prototype, car les légendaires de Savinien et de Sidroine, bien qu'ils se soient bornés à retoucher le style et à modifier les noms propres [1], ont cru devoir écarter quelques détails par trop fabuleux [2], mais ils n'ont point su — celui de Savinien moins encore que celui de Sidroine — dissimuler le plagiat par une révision minutieuse qui eût entraîné le remaniement total du prototype.

Quant à savoir si les passions de ces deux saints sont ou non dépendantes l'une de l'autre, c'est ce que j'examinerai

1) Cette modification n'a pas même été introduite partout : c'est ainsi que le Dagnus rex (Decius, Dacianus ?) bourreau de saint Christophe, transformé en *Aurelianus imperator*, a laissé des traces sous la forme *rex* dans la passion de saint Sidroine.

2) Par exemple : *tulerunt mensuram eius, quæ erat cubitorum duodecim* (P. S. Christophori) ; *fecerunt scannum et caminum ferreum secundum staturam eius, hoc est cubitos duodecim* (P. S. Saviniani) ; *tulerunt mensuram corporis eius* (P. S. Sidronii).

Digitized by Google

ailleurs. Qu'il suffise ici de constater qu'elles sont l'une et l'autres issues de la légende de saint Christophe [1], ce qui suffit à ruiner radicalement leur faible autorité.

III

La **Passio Juliæ et sociorum** BHL 4518, plagiat du VIIIe siècle.

L'existence de sainte Jule et des satellites dont l'a flanquée l'hagiographie repose sur une « passion » que Camuzat qualifie de *mal concertée*, Tillemont de *pitoyable*, le P. du Sollier de bonne tout au plus, par voie de contraste, à relever le mérite des actes authentiques, et les Bénédictins de l'*Histoire littéraire* « un tissu mal assorti et presque aussi mal écrit d'évènements et de prodiges imaginaires », mais ils se trompent en attribuant aux premières années du Xe siècle la rédaction de ce texte, qui est beaucoup plus ancien [2]. Ainsi l'érudit Görres résume parfaitement l'opinion de la critique lorsqu'il écrit qu'il n'y a pas lieu de douter que les héros de cette passion sont des personnages apocryphes : l'histoire ne sait rien en effet d'un *Claudius imperator barbarorum* à la cour duquel sainte Jule aurait vécu durant 28 ans et qu'elle aurait converti plus tard au point qu'il l'ait suivi dans la confession de la foi et jusque dans la mort [3].

Seul de nos jours — pourquoi faut-il qu'il ait été suivi par les auteurs locaux ! — P. Allard s'est trouvé pour écrire ces lignes d'une haute fantaisie où l'historien des persécutions semble céder le pas au littérateur :

Une esclave chrétienne se fait respecter du chef barbare dont elle est captive, le convertit par l'exemple de son courage et de ses vertus puis, rentrée après de longues années en

1) Le nom du « président » Crispin et de la ville de Vienne proviennent de la passion de saint Ferréol BHL 2911.

2) *Prompt. Tricass.* fol. 384 ; *Mém. h. eccl.* IV² 358 ; *Act. sanct. iul.* V 13. ; *Hist litt. Fr.* VI, 129.

3) *Die Martyrer der Aurelianischen Verfolgung* dans *Iahrbuch für Protest. Theologie* IV (1880) 449-494.

Digitized by Google

Gaule, meurt victime de la persécution d'Aurélien : telle est l'histoire de sainte Julie de Troyes. Bien que rédigés tardivement, ses actes peuvent avoir un fondement historique : au milieu du IIIe siècle la Gaule eut souvent à souffrir des barbares et des invasions qui la désolèrent. C'est alors que ses villes ouvertes s'entourent de remparts, construits avec une telle hâte que pour avoir des pierres on démolit des monuments antiques et jusqu'à des tombeaux. Pendant son séjour en Gaule, Aurélien dut envoyer deux de ses lieutenants défendre les frontières toujours menacées. Sans doute en ces temps troublés, bien des Gallo-Romains tombèrent comme sainte Jule au pouvoir de quelque chef ou de quelque petit roi germain. Pourquoi le christianisme n'aurait-il pas pénétré, par cette voie, au bord du Rhin comme il pénétra, grâce à d'autres captifs, sur ceux du Danube ? Au milieu de sa rudesse, l'âme des Germains recelait un coin de vague et mystérieuse poésie, avec le respect instinctif de la femme : il put croire à la parole de chrétiennes lui promettant un paradis plus doux que celui du Walhalla des ancêtres. La passion de sainte Julie montre le chef barbare dont elle est captive lui demandant le secours de ses prières toutes les fois qu'il va au combat et, au retour, lui faisant honneur du triomphe : dans ce détail plus ou moins légendaire, n'y a-t-il pas un souvenir de mœurs germaniques ? Des exemples fameux nous montrent, aux siècles suivants, des filles de Dieu remportant de ces pacifiques victoires sur le paganisme barbare[1]... »

La triple édition de la passion de sainte Jule étant insuffisante, je me proposais d'établir un texte critique d'après tous les manuscrits connus, lorsque j'eus la bonne fortune de retrouver la leçon génuine dans le *Monspessulanus* 55, légendaire du VIIIe siècle, fol. 101-102. Lors de la transcription de ce texte, une série d'expressions comme :

civis urbis Tricassinae
imperator barbarorum

1) *Les dernières persécutions du IIIe siècle*, 258-259.

Digitized by Google

revertere ad urbem... unde capta es
comitatus est cum ancilla Dei, non ut alienigena, sed ut domesticus sanctorum, non ut barbarus, sed ut civis romanus
quando contra Romanos pugnavi
cum regressus fuisset prefectus in pretorium suum, etc.,

me convainquirent que le rédacteur de cette passion ne pouvait être qu'un Romain de Rome, *urbs* par excellence. L'instance indiscrète avec laquelle on s'applique à mentionner la ville de Troyes — six fois, dont deux sur un endroit gratté laissant deviner que la plume a devancé l'intention, — et cela avec des tournures peu naturelles, éveilla mon attention ; mais ce qui me parut le plus suspect, c'est qu'ayant sous les yeux un texte dont les saints ont souffert non sous un empereur unique, mais bien sous deux, le plagiaire n'a pas opéré par tout la singularisation du persécuteur, en sorte que sa négligence traduit la fraude en trois endroits du codex :

cum videret imperator et in deos eorum *credere noluisset*
Tunc imperator iusserunt eam decollare
imperatores autem dixerunt[1].

En un mot, la prétendue passion de sainte Jule n'est que l'adaptation maladroite d'un texte que j'ai l'occasion de pouvoir identifier : la passion romaine de sainte Luceia. *N'allons pas croire pour cela que celle-ci soit originale* — ce serait en effet s'abuser étrangement sur la pauvreté d'invention de nos ancêtres dans la foi, — mais je laisse aux critiques d'outremonts d'étudier après l'érudit A. Dufourcq[2] la généalogie des floraisons littéraires écloses au VII^e^ et au VIII^e^ siècle autour de sainte Luceia et Auceias *importés de Salonique à Rome*, et de

1) Une remarque trouve ici sa place : l'empereur bourreau de sainte Jule est ici (c'est-à-dire au VIII^e^ siècle) un anonyme ; mais au IX^e^ siècle au plus tard *imperatores autem dixerunt* était devenu imperator *Aurelianus dixit*. De même que dans la passion de Savinien, cette leçon fut introduite par voie de conjecture en imitation de la passion de saint Patrocle et du cycle des légendes bourguignonnes.

2) *Etude sur les Gesta martyrum romains*, I, 353.

Digitized by Google

Lucilla et Flora dont les gestes très suspects rappellent de fort près ceux de Luceia et Auceias. Et je me bornerai à constater que, le fonds et la forme des récits étant rigoureusement identiques, la transposition n'a porté que sur les noms propres de personnes et de lieu :

PASSIO S. LUC[E]IAE [1]

Luceia virgo Dei, sanctimonialis civis urbica, de territorio urbi cario capta est ab Auceia rege barbarorum. Cum vero cepisset eam et duxisset in patriam suam, videns esse pulcherrimam, voluit corrumpere. Haec sane ut vidit illius libidinosi regis insaniam, ait ad illum : Noli mihi vim facere, quoniam magnum habeo sponsum, qui statim vindicet iniurias meas de te. At ille, iracundia repletus, dixit ad eam : Et quis est sponsus tuus, vel cuius est potestatis ut vindicet iniurias tuas de me?...

PASSIO S. IULIÆ [2]

Tempore illo Iulia sanctimonialis Xpisti civis urbis Tricassinæ capta est apud Claudium imperatorem barbarorum ; cum vero cœpisset eam et duxisset in patriam suam, videns eam pulcherrimam, voluit eam coniugio sociare. Haec videns ancilla Christi dixit ad Claudium imperatorem : Ergo sponsum habeo dominum meum, cui me vovi et commendavi animam meam ut vindicat iniurias meas a te. Claudius vero imperator iracundia repletus, ait ad eam : Et quis est sponsus tuus vel cuius est potestatis ut vindicet iniurias tuas de manibus meis ?...

PASSIO SS. LUCILLÆ, FLORÆ, EUGENII [3]...

Flora virgo sanctimonialis, civis urbis Romae, capta est una cum beatissima virgine Lucilla a ferocissimo barbaro rege Eugenio no-

1) *Act. sanct. iun.* v. 13-14. Ms. fac. méd. Montpellier 55 (VIII[e] s.) fol. 200-201.

2) Ms. fac. méd. Montpellier 55 (VIII[e] s.), fol. 101-102 : « passio sanctæ ac beatissimæ Iulie apud urbem Augusto sub die duodecimo kl. augustas ».

3) *Act. sanct. iul.* VII (1731) 23-24, « ex ms. codice cathedralis ecclesiæ Aretinæ ».

Digitized by Google

nime. Cum vero cepisset eas, duxit in patriam suam, videnque esse pulcherrimas, voluit corrumpere eas. Ut vidit beatissima virgo Flora illius libidinis insaniam, ait ad eum : Noli vim facere, quoniam magnum habeo sponsum, qui statim vindicat iniuriam meam in te ; at ille iracundia repletus dixit ad illam : Et quis est sponsus tuus, vel cuius est potestatis, ut vindicet iniuriam tuam in me ?...

Ainsi *urbs*, *civis urbica*, *territorium urbicarium*, Rome, devient d'un trait de plume urbs *A[u]gusto* (= Augustobona, Augustae Trecarum), *civis urbis Tricassinæ*, *Tricassis*, Troyes ; le *prefectus* est nommé ici *Helius*, là *Elidius* ; le prince converti tantôt *Auceias* — peut-être y avait-il primitivement *Luceias* — *Ancelas*, *Evaidas*, *Claudius*, *Eugenius*... Ajoutons pour terminer que, si une connaissance paléographique latine ou grecque même des plus élémentaires nous permet d'imaginer comment *Luceia*, *Lucia* ou *Lucila* a pu devenir *Iulia* dans l'écriture du VIII^e^ siècle, rien ne saurait excuser la localisation troyenne de la prétendue vierge martyre : nous expliquerons ailleurs le mécanisme de cette pieuse industrie par des reliques à « mettre en valeur », de telle sorte que, là encore, se justifie l'axiome *is fecit cui prodest* !...

IV

Vénérand, martyr apocryphe, et sa création au XIV^e^ siècle.

Tout ce qu'on sait de saint Vénérand de Troyes repose sur la seule autorité de Pierre dei Natali, évêque italien du XIV^e^ siècle, qui a donné un abrégé de sa passion dans le rarissime *Catalogus Sanctorum* (Vincentiae, 1493) l. X, c. 60. Je le reproduis ici :

DE S. VENERANDO MARTYRE

Venerandus martyr apud trechasinam civitatem passus est sub Aureliano imperatore, qui cum esset filius sabiani nobilissimi eiusdem civitatis gentilis ex curiositate psalterium xpis-

Digitized by Google

tianorum legebat, cum autem versum illum asperges me dne hyssopo et mundabor et nulla ratione intelligere posset et ex hoc plurimum anxiatus esset, angelus dni eidem apparuit et versum illum de baptismo xpistianorum exposuit : ac i[n] fide xpisti iuvenem instruxit, sed cum exinde idola amplius adorare nollet a patre non modicum obiurgabatur. exiens autem civitatem die quadam et veniens ad fluvium sequanam eidem xpistus apparuit et perfecte credentem in fluvio baptizavit deditque illi baculum aridum mandans ut ipsum in terram figeret et signum videret. discendente vero dno venerandus baculum fixit : moxque flores et frondes produxit. que viso miraculo 810 ho[m]i[n]es pagani conversi sunt. audiens hec imperator Aurelianus ad ipsam civitatem accessit et venerandum teneri fecit : ac sacrificare nolentem iussit eum super scamnum ferreum catenis ligari : ignemque subter poni oleumque desuper iactari et dum intactus ab exustione permansisset fecit eum in carcerem recludi : ubi xpisto ei apparente confortatus. Mane autem imperator eum ligatum ad stipitem sagittari fecit : sed sagitte i[n] aere pendentes in nullo ipsum ledere poterant : una vero ex sagittis conserva retrorsum imperatorem uno oculo excecavit verum antequan milites ad carcerem in quo detinebatur venissent, ruptis vinculis et aperto hostio xpisti martyr per medios milites fugiebat. illi vero martyrem xpisti usque ad flumen sequanam insecuti sunt. qui super aquam siccis pedibus ambulavit usque ad locum ubi eum xpistus baptizavit. sicque flumen ex alia parte transivit. milites vero transvadantes illum percutere non audebant. at ille eos hortabatur ut sibi iussa complerent, mandans ut de sanguine suo imperatori deferrent de quo excecatum oculum liniret, et sic lumen recipiet, post hec autem sanctus martyr suum dno spiritum commendavit et pro se in quacumque necessitate invocantibus exoravit, factaque voce ad eum de celo quod ipsum dominus exaudisset. decollatus est cuius corpus truncatum se levavit : et caput tollens manibus per passus 49 portavit, ibique cecidit ubi et a xpistianis sepultum est 18. calen. decembr. impe-

Digitized by Google

rator vero de eius sanguine oculum liniens lumen recuperavit.

Baronius a cru pouvoir nommer saint Vénérand au Martyrologe romain (14 nov.), Gazet en a écrit brièvement et le troyen Des Guerrois a amplifié en un récit assez étendu d'un français archaïque et d'un style naïf et pieux le texte de Pierre dei Natali[1] qu'il condensa en latin dans le lectionnaire diocésain[2]: tous les autres écrivains qui en ont parlé — Hugot, Morel, Courtalon, Defer, Prévost, etc. — sont des compilateurs sans autorité.

Or il est parfaitement inutile de rechercher la valeur de *cette biographie* pitoyable — le mot est du judicieux Tillemont, — car elle *est empruntée à celle de Savinien de Troyes* (BHL 7439), remaniement de celle que nous venons d'étudier ci-dessus : les deux récits sont en effet si rigoureusement semblables, tant pour la forme que pour le fonds, qu'il serait superflu ici d'en faire ressortir le parallélisme. Mais on ne saurait conclure de là à l'inexistence de saint Vénérand, car les exemples de pareils plagiats ne sont point rares en hagiographie, et tel saint authentique s'est vu parfois attribuer les gestes et les mérites de quelque compagnon céleste mieux connu : pour n'en citer qu'un exemple, — et des plus significatifs puisqu'il est emprunté à la légende même de notre héros, — Vénérand partage cette biographie, je peux dire ce *cliché*, avec trois saints au moins de notre connaissance (Savinien, Sidroine, Chrístophe)!... Aussi est-ce pour un motif plus sérieux que je lui dénie tout droit de cité dans l'Eglise et dans l'histoire.

Aucun culte liturgique digne de ce nom ne lui a jamais été rendu à aucune époque, ni à Troyes ni ailleurs, nonobstant l'insertion de sa biographie au lectionnaire du chanoine Des Guerrois qui assure avoir trouvé le nom de ce saint dans deux anciens martyrologes de Montier-la-Celle et de Saint-Loup de Troyes[3] : c'est tout, et c'est bien peu pour le proposer à l'ad-

1) *Saincteté chrestienne* (Troyes, 1637), fol. 45'-48'.

2) *Ephimeris sanctorum diœcesis Trecensis* (*ibid.* 1648), 14 nov.

3) *Loc. cit.* Il s'agissait probablement de saint Vénérand d'Auvergne ; le martyrologe de l'abbaye de Saint-Loup paraît perdu, mais j'ai eu la bonne

Digitized by Google

miration des fidèles[1], trop peu pour introduire de nos jours sa fête au propre diocésain, fût-ce sous la forme d'une neuvième leçon dont la discrétion remarquable semble d'ailleurs traduire les scrupules de son rédacteur[2].

En un mot, point d'actes, point de culte : saint Vénérand serait-il donc un de ces multiples héros dont Dieu seul connait les mérites ? Nullement : qu'on lise seulement dans la passion remaniée de saint Savinien (BHL 7439), qui remonte au x^e^ siècle, les simples mots « *venerandus autem martyr Sabinianus* » que je lui emprunte, et l'on aura la solution du problème. On s'explique d'autant mieux que l'épithète de « vénérable martyr » attribuée à Savinien ait pu, au XIV^e^ siècle, donner lieu à la création d'un saint Vénérand, fils de Sabien, « *Venerandus martyr... filius Sabiani* »[3], que la conjonction *autem* occupe de droit la seconde place dans la phrase latine, ce qui fait commencer *venerandus* par une lettre capitale.

Des interprétations erronées de ce genre ne sont point rares en hagiographie, et s'expliquent par la mauvaise lecture des manuscrits, et surtout par la précipitation qui a souvent présidé au dépouillement des anciens légendaires en vue de la rédaction des martyrologes ou des compilations dépourvues de critique comme le recueil de Pierre dei Natali. Aussi, vivement désireux de ne point voir un intrus acquérir la personalité par un culte immémorial, c'est-à-dire centenaire, nous faisons des vœux en vue de sa suppression.

G. VERDIN.

fortune de retrouver celui de Montier-la-Celle, du x^e^ siècle, parmi les manuscrits de la reine de Suède à la bibliothèque du Vatican, et j'ai pu constater que ce codex est vierge de toute mention de notre saint : la date du 14 novembre parait due arbitrairement à l'ordre alphabétique employé par dei Natali dans cette partie de son *Catalogus*.

1) *Lettre pastorale de Mgr l'Ev. de Troyes* pour le Carême de 1909.

2) [Dom B. Maréchaux], *Offic. propr. dioec. Trecensis* (Turon., 1917), 14 nov.

3) P. dei Natali, *loc. cit.* C'est à tort que les écrivains postérieurs ont lu « filius *fabiani* » au lieu de « *fabiani* » (= sabiani) dans l'incunable de Pierre dei Natali, en sorte que ce pseudo Fabien, père de saint Vénérand, n'est pas différent de Savin, *alias* Sabin ou Sabien, père légendaire de saint Savinien de Troyes.

Digitized by Google

NOUVEL EXAMEN DES ÉPITRES PAULINIENNES

La question des épîtres attribuées par l'Église à Paul n'a pas soulevé les controverses retentissantes auxquelles a donné lieu le problème des évangiles synoptiques. Après quelques tâtonnements inévitables, l'accord — non pas un accord unanime mais général — s'est fait autour de certains résultats. L'épître aux Hébreux, dont Renan plaçait l'apparition entre 64 et 70, est communément reléguée une vingtaine d'années plus tard, aux environs de 90. L'épître aux Éphésiens est considérée comme l'œuvre d'un inconnu qui l'a rédigée aux environs de l'an 120 en utilisant l'épître aux Colossiens. Aux trois épîtres pastorales on assigne la date approximative de 125; on se demande seulement si ces prétendues lettres sont des compositions entièrement libres, ou si, à la base de deux d'entre elles, se trouve un billet authentique de Paul; on discute également sur l'avant-dernier verset de la première épître à Timothée (VI, 20) qui, selon les uns, appartient à la rédaction de 125, et, selon d'autres, est d'origine postérieure. Les autres épîtres sont tenues pour authentiques. Toutefois, depuis longtemps, les derniers versets de l'épître aux Romains (surtout XVI, 25-27, mais aussi XVI, 17-20) ont été soupçonnés d'appartenir à la controverse antignostique. Et récemment M. Loisy (*Les livres du Nouveau Testament*, p. 43,

Digitized by Google

104, 135, 136) a cru pouvoir suspecter quelques morceaux (I *Cor.* XIII; XIV, 34-35; *Rom.* XIII, 1-7; I *Th.* II. 1-16; IV, 13-V, II). Il m'a semblé que les résultats obtenus jusqu'ici par les exégètes pouvaient être précisés. Une enquête complète sur les procédés qui ont présidé à la compo sition des épîtres pauliniennes demanderait un ou mêmes plusieurs volumes. Mais avant d'élever une maison il est utile d'en dessiner le croquis ; c'est à ce but que tendent les études fragmentaires qui suivent.

I. Je commence par le texte qui termine l'épître aux Romains (*Ro.* XVI, 25-26) : « A celui qui peut vous affermir selon mon évangile et la prédication de Jésus-Christ, selon la révélation du mystère tu durant les temps éternels, mais dévoilé maintenant, et, par les Ecritures prophétiques, selon l'ordre du Dieu éternel, notifié à toutes les nations pour qu'elles adhèrent à la foi... »[1]

Le « mystère » dont il est question ici désigne l'apparition du Fils de Dieu, sa venue sur la terre, son séjour au milieu des hommes suivi de son retour au ciel après l'accomplissement de l'œuvre du salut. Ce mystère était « tu » σεσιγημένον. Il était tu, c'est-à-dire qu'aucune communication n'avait été adressée aux hommes à son sujet. Silence complet, absolu avait été fait sur lui. Par qui le mystère avait-il été « tu » ? Par celui qui, seul, pouvait le manifester, c'est-à-dire par Dieu lui-même: Puis, après l'avoir tu pendant « les temps éternels, Dieu s'est décidé à le révéler. Le mystère est donc « dévoilé maintenant » φανερωθέντος δὲ νῦν. Comment a-t-il été dévoilé ? Par la venue du Christ qui s'est fait connaître aux hommes, qui leur a fait connaître son Père, qui leur a procuré le salut, qui ensuite est remonté au ciel. Jusqu'à maintenant le mystère était tu ; mais « maintenant » νῦν, il est dévoilé.

1. Ce travail était, depuis deux ans, achevé et sur le point d'aller à l'impression quand j'ai pu me procurer Harnack, *Marcion : das Evangelium vom fremden Gott*. A la page 146* de ce livre j'ai trouvé l'interprétation de *Ro.* XVI, 25-26 que je présente ici.

Digitized by Google

Que viennent faire ici les « Ecritures prophétiques » ? Elles servent à « notifier » le mystère chrétien. Et comment s'acquittent-elles de cette œuvres de notification ? Notre texte ne nous le dit pas ; mais les évangiles et les *Actes* nous fournissent tous les renseignements utiles. Le Christ ressuscité reproche aux disciples d'Emmaüs (*Luc*, XXIV, 25) leur inintelligence et leur lenteur « à croire tout ce qu'ont dit les prophètes ». Puis « commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Ecritures ce qui le concernait ». Pierre apprend aux Juifs (*Actes*, II, 29) que David a prophétisé la résurrection de Jésus. Paul déclare (*Actes*, XIII, 27) que les habitants de Jérusalem et leurs chefs ont, en condamnant Jésus, « accompli les paroles des prophètes qui se lisent chaque sabbat ». Il discute (*Actes*, XVII, 2) « d'après les Ecritures », expliquant et établissant que le Christ devait souffrir et ressusciter des morts. Apollos (*Actes*, XVIII, 28) démontre « par les Ecritures que Jésus est le Christ ». Matthieu nous sert fréquemment le refrain : *Hoc autem factum est ut adimpleretur quod dictum est per prophetam dicentem*. En deux mots les Ecritures ont prophétisé les principaux événements de la vie de Jésus, notamment sa passion et sa résurrection. En les prophétisant elles ont prouvé que la carrière de Jésus s'était déroulée conformément aux décrets de la Providence ; du même coup elles ont démontré que Jésus était investi d'une mission divine. Et c'est ainsi qu'elles ont « notifié » le mystère chrétien (il va sans dire que ces Ecritures appartiennent à l'Ancien Testament et qu'il serait puéril de penser qu'elles désignent un ou plusieurs écrits du Nouveau Testament).

Donc l'Ancien Testament a prophétisé le mystère chrétien et, l'ayant prophétisé il l'a « notifié ». Mais ici surgit une question formidable. Si le mystère a été prophétisé par l'Ancien Testament, comment a-t-il tu jusqu'à maintenant ? Et comment expliquer qu'il est « dévoilé » seulement « maintenant » ? L'unique manière de résoudre ce problème consiste à dire que les prophéties contenues dans l'Ancien Testament

Digitized by Google

restèrent incomprises jusqu'au jour où Jésus et les apôtres les expliquèrent aux Juifs. Incomprises elles étaient non avenues. Le mystère renfermé en elles demeurait ignoré et, par conséquent, voilé. Il n'a été dévoilé que par Jésus et les apôtres qui, pour mener à bien cette opération, ont eu recours aux prophéties de l'Ancien Testament dont ils ont donné la clef. D'où il suit que les Ecritures l'ont « notifié » non pas à l'époque où elles furent, sous l'inspiration divine, rédigées par les prophètes, mais seulement le jour où Jésus et les apôtres les utilisèrent devant les Juifs. Elle est la seule réponse possible. Elle suppose, et c'est là son point de départ, que l'ignorance du mystère chrétien a été universelle avant la venue du Christ. Elle ajoute que, par suite de cette ignorance universelle, le mystère était « tu ». Enfin elle affirme que ledit mystère a été « notifié » par les Ecritures en ce sens que Jésus et les apôtres ont appuyé leur prédication sur les prophéties dont ils ont donné l'interprétation authentique. Il n'en restera rien si l'on démontre que chacune de ces assertions se heurte à quelques oracles évangéliques.

Or Luc (X, 24) met dans la bouche de Jésus la parole suivante : « Je vous dis que beaucoup de prophètes et de rois ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu ». Comment ces nombreux prophètes et rois auraient-ils pu désirer voir Jésus et l'entendre parler s'ils n'avaient connu et attendu la venue du Christ ? Et voilà l'universalité de l'ignorance du mystère chrétien frappée d'un démenti absolu. Dans le même évangile Jésus constate que les disciples d'Emmaüs ignorent les prophéties qui ont annoncé la mort et la résurrection du Christ (*Luc*, XXIV, 21). Que fait-il ? Sans doute il les leur explique. Mais il commence par les blâmer, par les traiter d'hommes sans intelligence : *O stulti et tardi corde !* Il les blâme ; donc il estime que leur ignorance est coupable. Comment serait-elle coupable si les prophéties messianiques n'avaient été — au jugement de Luc dont la responsabilité est seule en cause ici

Digitized by Google

— rédigées en termes suffisamment clairs pour être comprises par les hommes de culture moyenne? Et voilà la thèse du mystère « tu » jusqu'à « maintenant » qui tombe à l'eau.

Voyons maintenant par quelle méthode, à en croire les écrits du Nouveau Testament, s'est accomplie la notification du mystère chrétien. Chez Jean le Christ dit, dans un endroit, (V, 46) que, pour croire en lui, on doit préalablement croire à Moïse et (V, 39) que les Ecritures rendent témoignage de lui. Mais ailleurs il fait appel à ses propres miracles et il les présente comme preuves de sa mission divine. Il dit par exemple (V, 36): « Les œuvres que le Père m'a donné d'accomplir, ces œuvres mêmes que je fais témoignent de moi que c'est le Père qui m'a envoyé » (voir encore, X, 37). D'ailleurs ceux des Juifs qui croient en lui ont été gagnés par le spectacle des prodiges qu'il a accomplis (II, 11; III, 2; IV, 39; IV, 42; XII, 11). Chez Luc Jésus dit aux Juifs (XI, 20): « Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons le royaume de Dieu est donc venu vers vous. » Et aux envoyés de Jean-Baptiste qui lui demandent s'il a une mission divine il répond (VII, 22): « Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu; les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent... » On le voit, pour le Christ des évangiles (on ne cherche pas ici ce que Jésus a dit en réalité, mais ce que les évangiles lui font dire) l'appel aux Ecritures a été un moyen de prédication purement accessoire et intermittent.

Mais, du moins, les apôtres n'est-ce pas, à en croire les *Actes*, par les Ecritures qu'ils ont « notifié » le mystère chrétien? Eh bien, non. Dans les discours que les *Actes* leur attribuent les apôtres mettent au premier plan les miracles et la résurrection de Jésus. Pierre (II, 22) dit: « Jésus de Nazareth, cet homme à qui Dieu a rendu témoignage devant vous par les miracles, les prodiges et les signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous... Dieu l'a ressuscité... » (III, 15): « Vous avez fait mourir le chef de la vie que

Digitized by Google

Dieu a ressuscité des morts ; nous en sommes témoins... » (V, 40) : « Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus que vous avez tué en le pendant au bois » ; (X, 39) : « Ils l'ont tué, en le pendant au bois. Dieu l'a ressuscité le troisième jour, et il a permis qu'il apparût non à tout le monde, mais à des témoins choisis d'avance ». Paul, de son côté, dit (XIII, 30) : « Dieu l'a ressuscité des morts. Il est apparu pendant plusieurs jours à ceux qui étaient montés avec lui de la Galilée à Jérusalem et qui sont maintenant ses témoins auprès du peuple » ; (XVII, 31) : « Dieu... jugera le monde selon la justice par l'homme qu'il a désigné, ce dont il a donné à tous une preuve certaine en le ressuscitant des morts ». Sans doute tous deux, Pierre et Paul, invoquent le témoignage des Ecritures. Mais ce témoignage leur sert à confirmer leurs assertions relatives au mystère chrétien et non à notifier ce mystère. Pour eux la preuve suprême que Jésus est investi d'une mission divine, c'est que Dieu l'a ressuscité des morts.

Décidément aucune conciliation n'est possible entre le mystère « notifié par les Ecritures prophétiques » et le mystère « dévoilé maintenant » après avoir été « tu durant des temps éternels ». Le mystère notifié — c'est-à-dire prophétisé car tel est le sens du mot — par l'Ancien Testament, n'a pas été dévoilé maintenant, c'est à dire à l'époque du Christ. Le mystère dévoilé maintenant n'a pas été prophétisé par les livres de l'Ancien Testament. Ces deux pensées se contredisent, et le texte dans lequel elles sont juxtaposées est incohérent. De cette incohérence il s'agit de trouver l'explication. Deux hypothèses sont possibles : la négligence et la retouche. La négligence a laissé des traces non contestables dans les épîtres pauliniennes. C'est elle qui rend compte de certains raisonnements inachevés, de certaines sautes d'idée qu'on y constate çà et là (voir par exemple le chapitre V de l'épître aux Romains). Mais ici nous ne sommes pas en présence d'une argumentation laborieuse au cours de laquelle l'auteur aurait perdu son chemin et aurait été réduit à divaguer. Nous

Digitized by Google

avons devant nous deux assertions très nettes qui s'excluent. La négligence ne saurait être rendue responsable de cet accident. On ne peut l'imputer qu'à une retouche. Deux auteurs ont collaboré à *Ro*, XVI, 25, 26. L'un d'eux a formulé dans cet endroit, sans penser à mal, sa théorie de la promulgation du mystère chrétien. L'autre, venu plus tard, plein de respect pour ce texte qu'il attribuait à l'apôtre Paul, mais inquiet de la doctrine qui paraissait s'y étaler, s'est cru obligé en conscience d'y introduire une glose. Une glose qui, dans sa pensée, n'était qu'explicative, mais qui, dans la réalité, bouleversait tout. Il ne s'agit plus que de savoir où est la retouche. On doit évidemment la chercher là où est formulée la doctrine qui a fini par prévaloir et à qui est échu le prix d'orthodoxie, car une interpolation tenue pour hérétique n'aurait pu se faire accepter. Or ce qui a prévalu, ce qui a été marqué du sceau indélébile de l'orthodoxie, c'est la théorie des prophéties messianiques de l'Ancien Testament. Il est, dès lors, facile de fixer l'âge relatif des deux rédactions qui constituent notre texte. Le premier occupant est le mystère « tu durant des temps éternels » et « dévoilé maintenant ». D'où venait-il ? Par qui a-t-il été amené ici ? Vers le milieu du second siècle nous voyons apparaître une doctrine selon laquelle le Christ est venu révéler des vérités qui jusqu'à lui avaient été complètement ignorées des hommes. Cette doctrine est celle de Marcion (Voir H. Delafosse, *Le Quatrième évangile*, p. 31). Le texte *Ro.* XVI, 25-26 est un oracle marcionite corrigé plus tard par un catholique.

II. Je passe maintenant à l'épître aux Éphésiens. Voici ce qu'on lit dans III, 3-5 :

« C'est par révélation que m'a été manifesté le mystère selon ce que j'ai écrit brièvement... (ce mystère du Christ) n'a pas été manifesté dans les autres générations aux fils des hommes comme il a été révélé maintenant à ses saints apôtres et aux prophètes par l'Esprit. »

Digitized by Google

Ce texte nous dit d'abord que « le mystère du Christ » n'a pas été manifesté « dans les autres générations » comme il a été révélé maintenant « aux saints apôtres ». Il ajoute que ledit mystère a été révélé « aux prophètes par l'Esprit ». Les prophètes mentionnés ici sont-ils les personnages dont les *Actes* nous parlent çà et là comme Agabus ou les filles du diacre Philippe (*Actes*, XI, 28 ; XXI, 9, 10)? Impossible de s'arrêter à cette hypothèse qui pourtant a des partisans. Les « prophètes » que l'on rencontre dans les premiers temps du christianisme possédaient le privilège de lire dans l'avenir ; mais ils avaient été initiés au mystère du Christ par l'enseignement des apôtres et non par une révélation de l'Esprit ». Les prophètes dont il est question ici, qui sont mis sur le même plan que les apôtres et à qui le mystère a été révélé « par l'Esprit », ce sont les prophètes de l'Ancien Testament. Et nous retrouvons ici l'antinomie à laquelle nous nous sommes heurtés dans les dernières lignes de l'épître aux Romains. Si le mystère du Christ n'a pas été révélé aux fils des hommes avant les saints apôtres, les prophètes de l'Ancien Testament ne l'ont pas connu, ne l'ont pas annoncé. Et s'il a été révélé par l'Esprit aux prophètes de l'Ancien Testament, les hommes des générations antérieures n'ont pas été sans en avoir quelque manifestation. Ici non plus on ne peut recourir à l'expédient d'une négligence de style. Deux auteurs ont passé par là. Deux auteurs dont nous connaissons les doctrines, dont nous connaissons aussi l'ordre de succession. L'un a dit que le mystère du Christ était resté caché aux hommes des générations antérieures, l'autre a ajouté que l'Esprit l'avait révélé aux prophètes.

On serait tenté de croire que le second rédacteur — appelons-le catholique puisqu'il soutient la thèse catholique — s'est borné à ajouter les mots « et aux prophètes par l'Esprit » et que le texte primitif mentionnait la révélation faite « maintenant à ses saints apôtres ». L'épître aux Colossiens nous permet d'éviter cette erreur. Intimement apparentée, comme on sait,

Digitized by Google

à l'épître aux Ephésiens, elles nous présente un texte parallèle à celui que nous étudions ici. Elle parle (I, 26) du « mystère caché aux siècles et aux générations [qui] a été *révélé maintenant à ses saints*, νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ ». Remarquons ces « saints » auxquels le mystère a été révélé « maintenant » νῦν. Ce ne sont pas les apôtres : ce sont les simples chrétiens. Manifestement la formule de l'épître aux Colossiens et la formule de l'épître aux Ephésiens dépendent l'une de l'autre ou, en tout cas, d'une source commune. Laquelle des deux est primitive ou représente le texte primitif? Celle qui est moins favorable à la thèse catholique, celle qui ne mentionne pas les apôtres. Et voilà la preuve acquise que l'interpolateur catholique de l'épître aux Ephésiens a travaillé, soit sur le texte de l'épître aux Colossiens, soit sur un texte identique; la preuve acquise qu'il ne s'est pas borné à ajouter à la rédaction primitive les « prophètes par l'Esprit », qu'il y a aussi introduit les « apôtres. »

Ce fait, dira-t-on, est sans conséquence. C'est ce que nous allons voir. Reprenons notre texte (III, 3-4) : « C'est par révélation, que m'a été manifesté le mystère, ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, selon ce que j'ai écrit brièvement. En lisant vous pouvez concevoir mon intelligence, τὴν σύνεσίν μου, dans le mystère du Christ ». En présence de cette déclaration non exempte de vantardise on éprouve l'impression que Paul a été seul à recevoir la révélation du mystère chrétien, qu'il a été seul, au début, à en avoir l'intelligence. On éprouve cette impression ; mais on ne s'y arrête pas, on n'a pas le droit de s'y arrêter à cause de l'assertion suivante qui fait contrepoids : « Il a été révélé maintenant à ses saints apôtres ». Il est bien évident que Paul ne revendique pas le monopole de la révélation du mystère du Christ puisque, de son propre aveu, les saints apôtres ont été — naturellement avant lui — favorisés de la même révélation. Cette conclusion est la seule autorisée par l'état actuel du texte qui lui sert de base. Mais si la base venait à s'effondrer elle

Digitized by Google

serait elle-même emportée. Or nous avons vu la base s'effondrer sous nos yeux. Notre texte actuel est la résultante d'un remaniement artificiel. A l'origine Paul ne faisait point mention des saints apôtres, pas plus que des prophètes. Il parlait de sa révélation ; il ne parlait que d'elle. Le contrepoids, le correctif que nous constatons aujourd'hui a été introduit plus tard. Et voici la conséquence de cet état de choses. Actuellement Paul ne réclame d'autre honneur que celui d'avoir participé à la révélation du mystère chrétien accordée aux saints apôtres. Mais primitivement il avait d'autres prétentions. Il se donnait comme le premier détenteur de la révélation. Avant lui personne n'avait connu le mystère chrétien. Lui seul avait reçu directement du ciel ce trésor et avait été chargé par Dieu de le répandre. Il exerçait d'ailleurs son auguste mission avec de grandes protestations d'humilité. Il déclarait être (8) : « le moindre de tous les saints », le moindre de tous les fidèles, comme plus tard le pape Grégoire s'intitulera *servus servorum* au moment où il régentera les évêques de l'Eglise latine. Il voulait bien être le dernier des chrétiens par la vertu. Il se contentait de supprimer les apôtres. Le texte *Eph.* III, 3-5 est. comme le texte de *Ro.* XVI, 25, un oracle marcionite exorcisé plus tard par un théologien catholique.

III. Les apôtres et les prophètes apparaissent dans un autre endroit de l'épître aux Ephésiens II, 20 : « Vous avez été édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes ».

Le rôle de fondement est attribué aux apôtres dans l'Apocalypse XXI, 14 où la Jérusalem céleste apparaît au voyant avec une muraille qui a douze fondements sur lesquels sont écrits les noms des douze apôtres. Dans l'épître aux Ephésiens la comparaison du fondement termine une longue dissertation sur l'œuvre de réconciliation accomplie par le Christ. Je viens de donner un extrait du texte ; voyons-le en entier :

« Vous avez été édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, le Christ Jésus étant lui-même la pierre angulaire

Digitized by Google

(21) ; sur qui tout l'édifice ajusté s'élève en temple saint dans le Seigneur ; (22) sur qui vous êtes aussi bâtis pour être une habitation de Dieu par l'esprit. »

Donc les chrétiens sont bâtis sur le Christ et sur les apôtres associés aux prophètes. Ils ont deux fondements. C'est trop. Chacun de ces fondements peut fonctionner séparément. Réunis ils se gênent, ils s'excluent, ils se détruisent. Qu'on ne dise pas que les apôtres qui, avec les prophètes, servent de fondement aux fidèles sont eux-mêmes fondés sur le Christ suprême fondement. Dans la Jérusalem céleste dont les murailles sont fondées sur les apôtres le Christ n'est pas fondement, il est roi. Les deux comparaisons procèdent de points de vue différents. Quand les apôtres et les prophètes sont le fondement de l'édifice le Christ en est le maître. Et quand le Christ est la pierre sur laquelle l'édifice repose, il porte les apôtres aussi bien que les simples fidèles. Ce qui est vrai, c'est que les écrivains associent quelquefois par mégarde des images qui se heurtent et que d'une négligence de style, on n'a pas le droit d'inférer une interpolation. Donc accordons que le même auteur a pu, par distraction, bâtir simultanément les chrétiens sur les apôtres accompagnés des prophètes et sur le Christ. Pourtant à une condition, c'est que ces comparaisons disparates aient répondu, toutes deux, à ses préoccupations.

Et il en est bien ainsi en ce qui concerne le Christ. Une longue dissertation vient de nous décrire ses bienfaits. Il nous a approchés du Père (18). Grâce à lui nous ne sommes plus étrangers, nous faisons partie de la maison de Dieu (19, οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, *domestici Dei* dans la Vulgate). La maison a évoqué l'idée du fondement sur lequel repose l'édifice. On nous dit donc que le Christ est la pierre angulaire qui sert de fondement à cette maison. Et comme la maison est constituée par les fidèles, on explique que les chrétiens sont construits sur le fondement de la pierre angulaire qui est le Christ (il y a ici une réminiscence d'Isaïe XXVIII, 16 où Dieu dit qu'il mettra dans les fondements de Sion une pierre angulaire d'un grand prix). La

Digitized by Google

comparaison complète et illustre la description de l'œuvre accomplie par le Christ. L'auteur, qui en est évidemment satisfait, s'y arrête avec complaisance. Après avoir mentionné la pierre angulaire qui est le Christ, il ajoute que tout l'édifice appuyé sur le Christ s'élève sous la forme d'un temple saint. Puis, en homme qui ne redoute pas le verbiage, il redit (22) que les chrétiens sont bâtis sur le Christ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε. Ces répétitions oiseuses ne nous apprennent qu'une chose, mais elles nous l'apprennent, c'est que l'auteur a l'esprit rempli par la pensée du Christ, qu'il en est obsédé.

Dans ces conditions on ne voit pas comment il a été amené à mentionner les apôtres avec leurs compagnons les prophètes. Sans doute ces personnages ont fait connaître l'œuvre accomplie par le Christ, ils l'ont divulguée. Mais de la divulgation du mystère chrétien il est question un peu plus loin ; et alors on apprend que le plan divin était totalement ignoré des hommes avant Paul. Pour le moment il s'agit de l'œuvre elle-même réalisée par le Christ. A cette œuvre ni les apôtres ni les prophètes n'ont collaboré ; ils n'ont donc aucun titre à intervenir. Pourtant ils interviennent. Mais comment? Leur apparition est inopinée. Ajoutons que leur disparition est aussi brusque que leur arrivée a été imprévue. Ce groupe passe comme un météore qui brille un instant puis s'évanouit sans que l'on sache ni d'où il vient ni où il va. Pour tout dire les apôtres et les prophètes ont ici un aspect si étrange qu'on ne voit pas comment ils peuvent appartenir au contexte. Pourtant avant de les éliminer on voudrait expliquer leur intrusion ; on voudrait savoir par qui et pourquoi ils ont été amenés. Tâche facile puisque nous nous sommes déjà trouvés en face de la même opération. Les apôtres et les prophètes ont été insérés dans II, 20 par l'auteur qui les a insérés dans III, 5, et pour le même motif. Ici comme là on a voulu prouver que le mystère chrétien avait été annoncé par les prophètes de l'Ancien Testament et prêché par les compagnons de Jésus. Ici comme là on a voulu mettre le texte primitif de l'épître aux Ephésiens

Digitized by Google

d'accord avec la doctrine catholiques. Ici comme là le texte primitif était marcionite.

IV. La première épître à Timothée se termine par la phrase suivante :

« O Timothée, garde le dépôt, fuyant les bavardages impies et les antithèses de la fausse science ».

Des trois pensées qui composent ce texte deux reparaissent ailleurs. Timothée reçoit de nouveau, en effet, dans la seconde épître (I, 14) l'ordre de garder le dépôt et (II, 16) d'éviter les « bavardages impies », τὰς βεβήλους κενοφωνίας. En revanche les « antithèses » ἀντιθέσεις (*oppositiones* dans la Vulgate) n'interviennent qu'ici. Et ce phénomène est surprenant chez un auteur qui se complaît dans les redites. Si nous nous adressons aux anciens commentateurs, les uns nous disent que les « antithèses » désignent les objections de la fausse science contre le dogme chrétien. Selon d'autres il faudrait plutôt y voir les oppositions que les doctrines de la fausse science se font entre elles. (Estius : « dicuntur objectiones quas contra fidei doctrinam adferunt quidam specioso scientiae titulo sed falso » ; Grotius : « Nam et ipsi inter se pugnabant, ut diximus I, 4). Il y a quelqu'un qui nous parle fréquemment des antithèses : c'est Tertullien dans son livre contre Marcion. Rapportons quelques-uns de ses textes (I, 19) : « L'opposition de la Loi et de l'Evangile est l'œuvre propre à Marcion, son œuvre capitale... Voilà les *Antithèses* de Marcion ; elles s'efforcent de mettre l'Evangile en opposition avec la Loi ; du conflit des deux Testaments elles veulent déduire la distinction de deux dieux » ; (II, 29) : « J'aurais réfuté avec plus de détail les *Antithèses* de Marcion si la défense du Créateur avait exigé une longue polémique » ; (IV, 1) : « Pour accréditer son évangile, Marcion l'accompagne d'un commentaire destiné à rassembler les oppositions et qu'il a appelé *Antithèses* ; ce livre met en conflit la Loi et l'Evangile ; pour déduire qu'il existe deux dieux opposés dont chacun possède son instrument à lui, ou

Digitized by Google

comme on dit, son Testament » ; (IV, 4) : « Dans ses *Antithèses*, Marcion prétend que notre évangile de Luc... a été interpolé par les partisans du judaïsme » ; (IV, 6) : « Son œuvre (son évangile) qu'il fait précéder de ses *Antithèses*, tend tout entière à mettre en opposition l'Ancien et le Nouveau Testament ». (Voir encore II, 19 ; IV, 9, etc).

Donc l'épître à Timothée a condamné les « antithèses de la fausse science », et Marcion a écrit le livre des *Antithèses*. Coïncidence étrange ! Essayons de la tirer au clair. A qui appartient la priorité ? A la condamnation ou à la composition ? Les antithèses ont-elles été proscrites avant d'être écrites ? Leur proscription a-t-elle suivi leur apparition ? Il va sans dire que pour les théologiens la question ne se pose même pas. Selon eux les épitres pastorales émanent intégralement de Paul. Le livre écrit par Marcion date des environs de 140 ; les lettres de Paul appartiennent aux environs de 62 : la condamnation a précédé. Elle a précédé ; mais elle n'a avec le livre de Marcion qu'un rapport d'homonymie. Ce que Paul a voulu dénoncer, ce ne sont pas les impiétés que Marcion devait proférer vers 140, ce sont les doctrines hérétiques qui circulaient sous ses yeux et dont il avait connaissance (il n'en aurait pourtant pas plus coûté à Paul d'annoncer les blasphèmes de Marcion que de prophétiser, comme il le fait I *Ti.* IV, 1 ; II *Ti.* III, 1, ce qui se passera « dans les derniers jours » ; mais les théologiens se sont rendu compte que l'Esprit-Saint ne pouvait logiquement dénoncer le livre de Marcion sans dénoncer les livres de Celse, de Luther, de Calvin, de Voltaire, de Renan, etc ; ils ont pris le sage parti de refuser aux antithèses une portée prophétique). Voilà la solution des théologiens. Beaucoup de critiques arrivent au même résultat, quoique par un autre chemin. Selon eux les épitres pastorales ont été écrites sous le nom de Paul aux environs de 125 (en utilisant peut-être des billets de Paul). Les « antithèses » qu'elles dénoncent sont les systèmes en vogue dans le premier quart du second siècle et non le livre de Marcion.

Digitized by Google

Examinons cela de près. Les épîtres pastorales attribuées à Paul — à tort ou à raison — sont répandues dans les églises, au moins dans les églises principales, soit depuis 62 soit depuis les environs de 125. Munies de l'estampille du grand apôtre elles sont l'objet de la vénération universelle. Marcion, lui aussi, lui surtout, les vénère. Lui surtout; voici pourquoi. Selon lui les Douze, égarés par leurs appétits charnels, ont défiguré la doctrine du divin Maître. Paul seul a compris le mystère du Christ, Paul seul l'a prêché. Paul est le seul véritable apôtre du Christ. Marcion est le disciple de Paul. Il lit donc les épîtres attribuées à Paul avec empressement, avec ferveur, avec attention ; et, par conséquent, il connaît la flétrissure imprimée par son maître aux « antithèses de la fausse science ». Il la connaît mieux que personne. Et quand, vers 140, il entreprend de prouver que la religion du Christ est diamétralement opposée à la religion de Moïse, que les deux religions émanent de deux dieux différents, il appelle son livre les *Antithèses*. Il ne peut rien imaginer de mieux que ce titre pour ruiner son œuvre. Il a sans doute un peu partout des partisans; mais beaucoup plus nombreux sont ceux qu'il appelle les judaïsants — que nous appelons les catholiques — à qui sa doctrine paraît un tissu de blasphèmes, qui s'apprêtent à le condamner ou qui, déjà peut-être, l'ont condamné — selon que nous sommes avant ou après 144. Ces adversaires acharnés triompheront quand ils verront apparaître les *Antithèses*. Ils diront: « Voilà le livre que l'apôtre Paul éclairé par le Saint-Esprit a annoncé ! Voilà le livre contre lequel il nous a mis en garde quand il a écrit : Fuie les bavardages impies et les antithèses de la fausse science! » Marcion pourrait facilement, sans toucher au contenu de son livre, lui donner un autre titre. Il n'en fait rien. Entre mille appellations possibles il choisit celle que Paul, son maître, a discréditée, celle qui facilitera sa prochaine condamnation ou justifiera sa condamnation passée. Qui ne voit que nous sommes dans un abîme d'impossibilités ?

Mais, me dira-t-on, pourquoi Marcion aurait-il nécessairement connu les épîtres pastorales écrites vers 125 ? Ne pouvait-

Digitized by Google

il les ignorer et, par conséquent, ignorer le texte qui prescrit de fuir « les antithèses de la fausse science »? Justement Tertullien nous dit (V, 21) que les épîtres pastorales étaient rejetées par Marcion. Il dit, il est vrai, « rejetées » *recusaverit*, ce qui laisse entendre que Marcion connaissait ces écrits sans en attribuer la paternité à Paul. Mais n'est-on pas autorisé à penser que, rejetant leur origine paulinienne, il ne les a pas lues du tout ou qu'il les a lues, en tout cas, superficiellement, et que le texte relatif à la fuite des antithèses lui a échappé. Ne le connaissant pas il a intitulé son livre « Antithèses » sans se douter que ce terme désignait une chose abominable dans un livre attribué à Paul.

Cette objection veut que Marcion ait ignoré ou connu très superficiellement des écrits qui, vers 125, circulaient sous le nom de Paul. Marcion est arrivé à Rome avant 140; il y a séjourné longtemps; il y a été condamné en 144. Personne ne croira que ce disciple exalté de Paul a pu ignorer des textes qui, sous ses yeux, étaient présentés aux fidèles de Rome comme provenant de son maître. De sorte qu'il s'agit de savoir si l'église romaine avait, aux environs de 140, donné l'hospitalité aux épîtres pastorales qui, depuis une vingtaine d'années, se répandaient sous le nom de Paul dans les communautés chrétiennes. Ramenée à ces termes la question se résout sans trop de peine. (Naturellement elle ne se pose même pas pour les partisans de l'authenticité intégrale; eux, en effet, doivent croire et croient que les épîtres pastorales ont, dès 62 et partout, joui d'une autorité canonique). Voici un faussaire qui, vers 125, lance dans le public, sous le nom de Paul, des lettres qu'il a lui-même fabriquées soit complètement, soit en utilisant des billets authentiques. Le nom du grand apôtre est, sous sa plume, un moyen de publicité, une réclame pour des idées qu'il veut propager. Ses écrits témoignent qu'il n'est pas dépourvu de culture. Il ne peut ignorer que Rome, qui est la maîtresse du monde dans le domaine politique, fait aussi la loi dans le domaine de la pensée. Il sait que rien de

Digitized by Google

sérieux, rien de durable ne peut être tenté en dehors de Rome. Lui qui tient tant à la propagation de ses théories, a donc dû porter ou faire porter ses prétendues lettres de Paul à Rome où Marcion les a nécessairement rencontrées vers 140.

Admettons qu'il les ait rejetées. En tout cas il les a lues. Il n'a pu manquer de les lire, quand ce ne serait que pour être en mesure de motiver son attitude devant les catholiques qui, eux, les vénéraient à cause de leur prétendue origine apostolique. Le patronage dont elles se couvraient a éveillé sa curiosité et même sa sympathie. Il les a donc lues avec attention et il ne les a rejetées qu'après en avoir acquis une connaissance sérieuse. Notons d'ailleurs que les trois épîtres pastorales réunies tiennent en quelques pages. Pour se familiariser avec elles, il n'était pas besoin de lectures laborieuses : une journée suffisait. Et le précepte relatif à la fuite des antithèses de la fausse science n'est pas noyé dans des développements verbeux sur la discipline ecclésiastique. Il clôt la première épître à Timothée ; il est en vedette ; il accroche les yeux ; on ne peut pas ne pas le voir dès qu'on a seulement entre les mains un manuscrit des épîtres pastorales. Marcion a lu lesdites épîtres, et il ne l'a pas vu ! Et la fatalité a voulu qu'il ait donné pour titre à son livre justement les antithèses que les épîtres condamnent ! Qui croira une pareille énormité?

Voilà à quelles impossibilités on se heurte quand on prétend que les *oppositiones falsi nominis scientiae* ont été inscrites dans la première épître à Timothée avant le livre de Marcion. N'est-ce pas la preuve par l'absurde que l'ordre de priorité doit être renversé? Renversons-le donc sans crainte de nous tromper. Quand Marcion écrivit son livre des *Antithèses*, les épîtres pastorales existaient, et la première épître à Timothée prescrivait VI, 20, de garder le dépôt en fuyant les bavardages impies. Mais les antithèses ont été insérées dans cette formule à une date ultérieure ; elles ont été insérées pour combattre Marcion, l'homme des « Antithèses ».

Digitized by Google

V. La seconde épître à Timothée (II, 17-18) dénonce deux hérétiques, Hyménée et Philète « qui se sont détournés de la vérité, disant que la résurrection est déjà arrivée, λέγοντες ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι, et qui renversent la foi de quelques-uns ». Hyménée et Philète veulent détruire le dogme de la résurrection; mais ils entendent exécuter leur projet sans heurter de front la foi des masses. Ils prêchent donc la résurrection, mais une résurrection « déjà arrivée », une résurrection qui n'a rien de commun que le nom avec la vraie résurrection. Ils se servent du pavillon traditionnel pour répandre une marchandise nouvelle. Or Irénée, II, 31, 2, reproche aux gnostiques de prétendre que la résurrection consiste dans la connaissance de la vérité telle qu'ils la conçoivent : « esse autem resurrectionem a mortuis agnitionem ejus quae ab eis dicitur veritatis ». Et Tertullien, *De resurrectione carnis*, 19, s'exprime ainsi : « Ils prennent dans un sens figuré, *in imaginariam significationem detorquent*, la résurrection que les prophètes annoncent clairement, en disant que la mort elle-même doit être entendue dans un sens spirituel, *ipsam etiam mortem spiritaliter intelligendam*. Ce qui constitue vraiment la mort, disent-ils, ce n'est pas la séparation de l'âme et du corps, c'est l'ignorance de Dieu. Par elle, en effet, l'homme, mort à Dieu, est dans l'erreur comme dans un sépulcre, *sed ignorantiam Dei per quam homo mortuus Deo non minus in errore jacuerit quam in sepulcro*. C'est pourquoi la résurrection a lieu quand on a repris la vie en Dieu par l'acquisition de la vérité et que l'on sort, pour ainsi dire, du sépulcre du vieil homme après avoir triomphé de la mort de l'ignorance, *resurrectionem eam vindicandam qua quis adita veritate redanimatus... velut de sepulcro veteris hominis eruperit* ».

Donc les gnostiques ont eu, à l'égard de la résurrection, la même attitude qu'Hyménée et Philète. Eux aussi ont voulu renverser le dogme sans heurter de front la croyance populaire; eux aussi ont gardé le mot et détruit la chose. Reste à

Digitized by Google

savoir de quel côté est l'initiative de cette tactique. Nous retrouvons ici la question qui s'est posée devant nous à propos des « Antithèses ». La même question. Et aussi la même réponse qu'il suffit de résumer brièvement pour éviter des redites inutiles. Les gnostiques — il s'agit surtout des marcionites — auraient travaillé à se discréditer eux-mêmes, ils auraient été insensés, s'ils avaient adopté une attitude et une formule démasquées et dénoncées, soit depuis 62 soit depuis 125; dans un texte émané de Paul ou attribué à Paul, vénéré par les fidèles et qu'ils ne pouvaient eux-mêmes ignorer. L'esprit ne saurait s'arrêter à une pareille hypothèse. Il faut renverser l'ordre de priorité. Ce sont eux qui sont visés par les noms fictifs d'Hyménée et Philète. Et le texte *dicentes resurrectionem esse jam factam* qui les vise, n'est pas antérieur aux environs de 150. Gardons-nous de conclure que la seconde épître à Timothée est tout entière de cette date, et que les épîtres pastorales sont exclusivement dirigées contre Marcion. Mais voilà le second texte de polémique antimarcionite que nous y relevons.

VI. Nous en trouverons d'autres plus tard. Pour le moment notre attention est attirée d'un autre côté. Nous venons de recueillir un acte d'accusation contre des docteurs qui enseignent que la résurrection est « déjà arrivée ». Ouvrons maintenant l'épître aux Ephésiens. Voici ce que nous y lisons (II, 5): « Dieu... nous a rendus vivants avec le Christ, nous qui étions morts par nos fautes, ὄντας ἡμας νεκρους... συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ; Il nous a ressuscités avec (le Christ), συνήγειρεν, il nous a fait asseoir dans les cieux avec le Christ Jésus ». D'après ce texte l'homme est mort tant qu'il est dans le péché; quand son péché est pardonné il est ressuscité, il habite même dans les cieux avec le Christ. Evidemment tout cela doit s'entendre spirituellement. Mais les marcionites, eux-aussi, entendaient la mort et la résurrection dans un sens spirituel. On ne peut nier que l'épître aux Ephésiens présente

Digitized by Google

la résurrection comme « déjà arrivée », qu'elle parle le langage des marcionites. Comment expliquer ce fait si l'on admet, avec les théologiens, qu'elle est de Paul, ou même si on la place avec les critiques aux environs de 120 »?

Ceci est grave. Ce qui suit l'est davantage. Tous les critiques tiennent l'épître aux Colossiens pour authentique. Lisons-la (II, 11) : « En lui vous avez été circoncis d'une circoncision non faite avec la main, par le dépouillement du corps de chair par la circoncision du Christ. Ensevelis avec lui, συνταφέντες, par le baptême, vous êtes aussi ressuscités avec lui, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε... vous qui étiez morts par les péchés et par l'incirconcision de votre chair, il vous a rendus vivants avec lui, συνεζωοποίησεν... (III, 1) si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, cherchez en haut ; attachez-vous à ce qui est en haut, non à ce qui est sur la terre. Car vous avez subi la mort ἀπεθάνετε γάρ, et votre vie est cachée, κέκρυπται, avec le Christ en Dieu. Quand le Christ, votre vie, apparaîtra, alors vous aussi vous apparaîtrez dans la gloire. »

Ici aussi la résurrection est un fait accompli. Le chrétien est ressuscité, comme d'ailleurs il est circoncis, c'est-à-dire spirituellement. Il est ressuscité en ce sens qu'il est mort et que, après avoir passé par la mort, il a recouvré la vie. Il vit ; mais sa vie est au ciel, elle est cachée, elle ne se manifestera que le jour où le Christ se manifestera lui-même. Seulement dès maintenant cette vie céleste lui impose des devoirs sublimes. Ce tableau de la vie chrétienne ne manque pas de grandeur. Mais sa provenance soulève un problème considérable.

Les théologiens qui croient à l'authenticité intégrale des épîtres pastorales, admettent que la seconde épître à Timothée a été écrite à la même époque que l'épître aux Colossiens. Comment donc Paul a-t-il parlé de la résurrection accomplie dans le chrétien juste au moment où il dénonçait ceux qui présentaient la résurrection comme déjà arrivée ? Certes ses intentions étaient pures, il n'entendait pas rejeter la résurrection des corps. Mais la question n'est pas là. Ceux qui ont

Digitized by Google

« renversé la foi de quelques-uns », sont arrivés à leur fin simplement en disant que la résurrection « est déjà arrivée ». C'est cette formule captieuse qui a fait le mal parce qu'elle a combattu sournoisement le dogme de la résurrection, parce qu'elle l'a détruit en affectant de le respecter. Comment donc l'apôtre a-t-il adopté pour son usage personnel une formule si perfide ? Comment n'a-t-il pas vu qu'il fournissait des armes aux hérétiques, qu'il travaillait pour eux ? Il y a là une difficulté insoluble pour les théologiens et pour tous ceux qui soutiennent que le texte actuel des épîtres pastorales est authentique.

Les critiques éprouvent un embarras à peine moins grand. Selon eux, c'est vers 125 qu'un inconnu a mis Timothée en garde contre Hyménée et Philète ; mais c'est Paul lui-même qui a écrit le *Si consurrexistis cum Christo quae sursum quaerite*. Voici donc comment ils sont amenés par la logique de leur système à reconstituer les événements. Paul, en 62, explique aux Colossiens que la résurrection est déjà réalisée en eux — naturellement sans préjudice d'une autre résurrection qui aura lieu à la fin des temps mais dont pourtant il ne parle pas. Plus tard, vers 120, des hérétiques inconnus dans l'histoire, abusent de la formule de l'apôtre et s'en servent pour tromper les masses populaires attachées à la foi chrétienne. Ils enseignent que la résurrection est une chose déjà arrivée dans le chrétien ; mais ils ajoutent qu'il n'y a pas d'autre résurrection à attendre. Peu de temps après, un théologien catholique effrayé à la vue des ravages commis par lesdits hérétiques, écrit sous le nom de Paul : « N'écoutez pas ceux qui prêchent que la résurrection est déjà arrivée ; ce sont des hérétiques ». Or cette reconstitution se heurte à une difficulté énorme. Un théologien catholique des environs de 125 ne pouvait, sous prétexte de défendre la croyance à la résurrection, condamner une formule employée jadis par le grand apôtre, formule que tout le monde connaissait et qu'il connaissait lui-même mieux que personne. Sans doute, puisque des hérétiques avaient

Digitized by Google

abusé des expressions de Paul, il devait signaler l'abus. Mais en ménageant l'apôtre. Les moyens ne lui manquaient pas pour cela. Qu'on en juge par les deux exemples suivants. Vers 170 l'auteur de la seconde épître de Pierre (III, 15), saura bien, en quelques mots, exalter les lettres pauliniennes et flétrir les hérétiques qui exploitent ces écrits pour corrompre la foi. Et, vers 140, l'auteur de la seconde épître aux Thessaloniciens (II, 2) aura soin de mettre ses fidèles en garde contre les faussaires qui abusent de son nom. Il eût été facile à l'auteur des épîtres pastorales de faire une observation analogue ; et, puisqu'il se cachait sous le nom de Paul, d'écrire quelque chose comme ceci : « Hyménée et Philète ruinent la foi à la résurrection des corps en se servant indûment de mes expressions. Je déclare que la résurrection spirituelle accomplie maintenant dans les chrétiens sera suivie d'une résurrection corporelle. » Au lieu de cela il condamne la formule employée par Paul dans l'épître aux Colossiens. Il la condamne sans ajouter aucun correctif, aucune distinction, aucune explication. Il déclare tout uniment que l'on détruit la foi, que l'on est hérétique quand on dit que la résurrection est « déjà arrivée », ἤδη γεγονέναι. Voilà ce qui est incompréhensible s'il sait que l'apôtre, dont il prend le nom, a écrit en 62 une lettre aux Colossiens dans laquelle il dit : *Si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite.*

Doit-on conclure qu'il ne connaît pas ce texte, lui l'interpolateur catholique des épîtres pastorales qui, comme je l'ai prouvé, se place aux environs de 150 ? Non. Il le connaît très probablement, il en connaît la provenance. En tout cas nous savons, nous, d'où vient le *Si consurrexistis* qui reproduit si exactement la formule marcionite. Puisqu'il n'émane pas de Paul, il est sorti de l'officine marcionite, il n'a pu sortir que de là. C'est Marcion ou l'un de ses disciples qui, vers 140 — avant la condamnation portée en 144 — a expliqué aux chrétiens que leur résurrection était un fait accompli et qui a consigné cet enseignement dans l'épître aux Colossiens. Et l'interpolateur catholique des épîtres pastorales, là où il dénonce la

Digitized by Google

propagande d'Hyménée et de Philète, vise le texte *Si consurrexistis* ou l'un de ses pareils.

VII. Car il a des pareils même dans les épîtres pauliniennes qui seules nous intéressent ici. Il a d'abord un frère dans le texte de l'épître aux Ephésiens II, 5 qui nous a tant intrigués (voir plus haut p. 37). Mais ce n'est pas tout. L'épître aux Romains nous dit VI, 3-13, que le chrétien meurt avec le Christ dans le baptême, qu'il est enseveli avec le Christ et qu'il recouvre une vie nouvelle: « Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés pour (être dans) le Christ Jésus, nous avons été baptisés pour (reproduire) sa mort? Par le baptême, en effet, nous avons été ensevelis avec lui pour la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts pour la gloire du Père (διὰ τῆς δόξης, selon Estius est *causa formalis*), ainsi nous marchions en nouveauté de vie. Car si nous avons été entés sur sa ressemblance de mort, nous serons aussi entés sur sa [ressemblance de] résurrection [1]. Sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui afin que le corps de péché, τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, soit anéanti... Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons avec lui... Offrez-vous à Dieu comme [étant] vivants de morts [que vous étiez] ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας ».

Voilà bien la résurrection du chrétien décrite comme un fait réalisé par le baptême. Pourtant la formule *resurrectionis erimus*, τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα de 5 semble faire difficulté

1) Le *complantati* de la Vulgate est trop faible; σύμφυτοι veut dire *entés*, « quasi dicas consiticii vel insiticii » dit Estius. L'auteur a en vue l'opération de la greffe. Il doit, à ne considérer que la logique, attribuer au chrétien le rôle de sauvageon, de porte-greffe, et au Christ le rôle de greffon. Pourtant il semble renverser les rôles et faire du Christ le porte-greffe sur lequel le chrétien est placé. Ou plutôt il a probablement brouillé les deux images dont chacune a des avantages et aussi des inconvénients. — Estius reconnait que la « ressemblance » du premier membre doit être répétée dans le second membre: « haec eadem pars ex priori membro ita suppleatur: sed et resurrectionis erimus similitudini complantanti ». Et Lagrange dit : « Il faut suppléer τῷ ὁμοιώματι devant τῆς ἀναστάσεως.

Digitized by Google

puisqu'elle nous promet que nous ressusciterons dans l'avenir. Il n'y a de résurrection future que la résurrection corporelle. Si notre texte l'annonce, il combat la thèse fondamentale du marcionisme. Cette difficulté n'est qu'apparente. Elle est magistralement résolue par la note suivante du P. Lagrange, *Saint Paul, Epître aux Romains*, p. 145 : « Dans toute cette péricope, Paul n'a en vue que la vie actuelle des chrétiens. Le mot γάρ indique bien que loin de passer à une nouvelle idée, il revient à la résurrection qu'il avait supposée accomplie, pour confirmer ce qu'il vient de dire. Il admet sans hésiter que le baptême opère une véritable résurrection mystique... *c'est de celle-là qu'il parle ici...* ἐσόμεθα, futur objecté par les partisans de la résurrection glorieuse peut s'expliquer soit dans le sens d'une conclusion logique : « quiconque est brave sera récompensé », soit en prenant l'association à la résurrection, moins comme à un acte déjà accompli dans le baptême que comme à une pratique de vie ressuscitée qui s'impose au chrétien. » Et cette explication ne fait que paraphraser celle d'Estius : « Sicut immersione quae fit in baptismo configuramur Christo mortuo et sepulto ; ita vicissim emersione configuramur Christo resurgenti. Quod si autem resurrectionis Christi participes esse debemus, igitur in novitate vitae quam Christi resurrectio significat, ambulandum nobis est. »

Donc la dissertation du chapitre VI de l'épître aux Romains décrit avec complaisance la résurrection spirituelle accomplie dans le chrétien par le baptême ; mais elle passe sous silence la résurrection corporelle. Elle adopte la formule marcionite de la résurrection, et elle n'y apporte aucun correctif. Elle appelle les mêmes observations que le *Si consurrexistis cum Christo* de l'épître aux Colossiens auquel elle est intimement apparentée. Et ces observations réclament les mêmes conclusions. La dissertation du chapitre VI de l'épître aux Romains n'émane pas de Paul ; elle est un produit de l'école marcionite.

Digitized by Google

VIII. Etudions de près le verset 5 : *Si enim complantati facti sumus similitudini mortis ejus, simul et resurrectionis erimus.* On attribue généralement au mot « ressemblance » le rôle d'une cause instrumentale. Lagrange traduit : « Si, en effet, nous avons été unis pour croître avec lui *par* l'image de sa mort (je ne sais de quel droit intervient le mot « croître »), nous le serons aussi quant à la résurrection (l'auteur qui, dans son commentaire, déclare que τῷ ὁμοιώματι doit être suppléé devant τῆς ἀναστάσεως, ne le supplée pas dans sa traduction). Loisy dit : « car si nous sommes devenus associés *par* similitude à sa mort, nous le serons aussi à sa résurrection ». Estius, tout en notant que le datif ὁμοιώματι peut, à la rigueur, être traduit par l'ablatif, note judicieusement que Paul, en pareil cas, emploie l'une des particules ἐν ou ἐπί ; puis il ajoute : « quod qum hìc factum non sit, optime redditum puto a nostro interprete dativum *similitudini* ; maxime quod eum casum exigat dictio σύμφυτοι » (il a dit plus haut que ce mot désigne l'opération de la greffe). Estius a raison : le datif répond seul à la pensée de l'auteur qui veut dire que nous sommes entés par le baptême sur la mort et sur la résurrection du Christ.

Mais que viennent faire la « ressemblance » de la mort du Christ et la « ressemblance » de sa résurrection ? Les exégètes qui à l'idée de la greffe substituent celle de l'union ou de l'association sont bien embarrassés par cette « ressemblance » dont ils ne peuvent fournir une explication recevable. Ils l'interprètent en ce sens que le chrétien éprouve seulement une image, une similitude de ce qui s'est passé dans le Christ. Cela va contre tout le contexte qui enseigne que ce qui s'est passé dans le Christ se reproduit exactement dans le chrétien, car le chrétien ne fait qu'un avec le Christ. On est condamné au brouillard tant que l'on fait dire au texte que le chrétien participe par ressemblance, par image à la mort du Christ et à sa résurrection. Supposons, au contraire, que le mot ὁμοίωμα s'applique à la mort en général tout s'éclaire. Le chrétien est, par le baptême, enté sur la mort du Christ, sur sa résurrection. Seulement la

Digitized by Google

mort du Christ a été non une mort identique à la nôtre, mais une ressemblance, une image de notre mort, quelque chose qui n'avait de la mort proprement dite que les dehors et les apparences. Par voie de conséquence la résurrection du Christ n'a pas été une résurrection véritable — car là où il n'y a pas de vraie mort il ne peut y avoir de vraie résurrection — mais une ressemblance de résurrection, une résurrection apparente. De même le chrétien meurt sans éprouver une véritable mort, il ressuscite d'une résurrection qui n'appartient pas au domaine de la réalité. Le chrétien meurt et ressuscite exactement comme son divin maître. Ni plus ni moins. Seulement tout a été fictif dans le Christ ; tout se passe également en fiction chez le chrétien. C'est ce qui explique qu'il doit lutter contre ses passions charnelles (12 : « que le péché ne règne donc pas dans votre corps mortel et n'obéissez pas à ses convoitises ») même après que son corps a été détruit (6 : « afin que le corps de péché soit anéanti »). Il est détruit ; et pourtant on doit lui faire la guerre, parce qu'il est détruit fictivement. Nous sommes en plein marcionisme ; mais, du moins, nous comprenons quelque chose au *complantati facti sumus similitudini mortis ejus*. Nous sommes en plein marcionisme, et c'est la seconde fois que, pour arracher au galimatias la dissertation du chapitre VI de l'épître aux Romains, nous avons dû la soumettre au régime marcionite. Cela ne prouve pas que le traitement soit mauvais.

Le *similitudini mortis ejus* évoque l'expression analogue *in similitudinem carnis peccati* de VIII, 3. Je dois m'y arrêter un instant. « Dieu a envoyé son fils dans la ressemblance de la chair de péché, ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας ». Qu'est-ce que cela veut dire ? A en croire les exégètes de tous les camps cela signifie que la chair du Christ était exempte de péché. Mais si telle est la pensée de l'auteur, que n'a-t-il dit tout uniment : « Dieu a envoyé son fils dans une chair exempte de péché » ? Qu'avait-il besoin de faire intervenir « la ressemblance de la chair de péché » ? En utilisant cette formule il a obscurci

Digitized by Google

comme à plaisir l'idée si simple qu'il voulait exprimer. Pourtant passons sur la négligence de style, tenons-nous en à l'idée. Soit. Dieu a envoyé son fils dans une chair qui, à la différence de la nôtre, était exempte de péché. Il y a donc deux espèces de chair : l'une qui est soumise au péché, c'est la nôtre ; l'autre qui est exempte de péché, c'est celle du Christ. Notre chair est anéantie (fictivement) dans le baptême. Rien de plus juste puisqu'elle est un « corps de péché », VI. 6, une machine à pécher. Etant anéantie elle doit être remplacée. Par quoi ? Si l'interprétation des exégètes est juste, elle devrait céder la place à la chair exempte de péché que le Christ a apportée sur la terre. Or de cette chair il n'est nulle part question. Dans la suite du texte VIII, 4-7 l'auteur dit que les chrétiens marchent « non selon la chair mais selon l'esprit ». Il ajoute : « ceux, en effet, qui sont selon la chair aspirent aux choses de la chair ; mais ceux qui sont selon l'esprit aspirent aux choses de l'esprit. Car l'aspiration de la chair va à la mort ; mais l'aspiration de l'esprit va à la vie et à la paix. Parce que l'aspiration de la chair est hostilité contre Dieu, φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν... » Il oppose la chair à l'esprit, l'esprit à la chair. Il condamne la chair sans aucune réserve. Il lui reproche de secréter les péché comme le foie secrète la bile, de tendre à la haine de Dieu comme le fleuve tend à la mer. Il ajoute même que la chair : « n'est pas soumise à la loi de Dieu et qu'elle ne le peut pas, οὐδὲ γὰρ δύναται ». Pourquoi cette condamnation si, à côté de la chair qui pèche, il existe une chair qui ne pèche pas ? Et pourquoi ne pas opposer celle-ci à celle-là plutôt que d'opposer la chair à l'esprit et l'esprit à la chair ? C'est que la distinction de la chair qui pèche et de la chair qui ne pèche pas est une invention des exégètes. Notre auteur ne connaît qu'une chair, celle qui est incapable de se soumettre à la loi de Dieu, *nec enim potest* ; celle qui, par essence, est la haine de Dieu, ἔχθρα εἰς θεόν (*inimica est Deo* de la Vulgate est insuffisant). Son Christ venu sur la terre pour sauver les hommes et obligé par sa mission même de se rendre visible, a pris l'appa-

Digitized by Google

rence de cette chair mais il n'a pas pris, il ne pouvait pas prendre cette chair elle-même : *in similitudinem carnis peccati*. Nous sommes en plein marcionisme. Notre auteur appartient à l'école de Marcion.

Je reviens à la dissertation du chapitre VI ; non plus pour en étudier le fond, mais pour examiner la manière dont elle est conduite. Nous allons voir si le style infirme ou appuie les conclusions auxquelles les idées nous ont conduits. Dans VI, 3. apparait l'expression « ignorez-vous », ἢ ἀγνοεῖτε, *an ignoratis*. Elle revient un peu plus loin (16) sous la forme négative : « Ne savez-vous pas », οὐκ οἴδατε, *nescitis*. C'est une formule de polémique, de polémique hautaine ; une manière discrète de faire savoir à l'adversaire qu'il est un sot et qu'il a émis une assertion saugrenue. Certes nous savons par la lettre aux Galates que Paul s'entend à chapitrer les gens dont il croit avoir à se plaindre. Mais de qui a-t-il à se plaindre ici ? En quoi les chrétiens de Rome ont-ils pu le froisser ? Lui, il ne les a jamais vus, et eux, ils ne lui ont jamais écrit. Aujourd'hui les boxeurs, avant de commencer la partie, attendent qu'on ait relevé leur défi. Paul, sans crier gare, fait le coup de poing et assomme des gens qui ne lui ont jamais rien dit ! Il les traite d'abord d'imbéciles. Puis mis en goût par ce beau début, il pénètre dans leur vie privée. Il leur dit, VI, 19 : « Comme vous avez mis vos membres au service de l'impureté et du désordre... mettez maintenant vos membres au service de la justice... Quel fruit donc aviez-vous alors ? Vous en rougissez maintenant ». Est-ce ainsi que l'on parle à des personnes que l'on n'a jamais vues, que l'on désire voir, et dont on cherche à gagner la bienveillance (noter le compliment flatteur de I, 8 : « dans le monde entier on célèbre votre foi ») ? Ce qui aggrave l'énormité de ces propos, c'est qu'ils ne sont pas fondés. Les chrétiens auxquels est adressée l'épître aux Romains sont des Juifs de naissance qui ont été élevés selon les prescriptions de la loi mosaïque, dont la plupart sont mariés, et qui n'ont pas mené la vie crapuleuse dont il est question ici. Pour tenir un

Digitized by Google

pareil langage il fallait être en mesure de parler avec autorité à une grande église composée surtout d'anciens païens dont on voulait réformer les idées et les mœurs. Sans nous renseigner exactement sur la provenance, le style nous apprend que la dissertation du chapitre VI de l'épître aux Romains ne peut-être l'œuvre de Paul. Il appuie donc les conclusions auxquelles nous a conduit l'examen des idées.

IX. Je termine cette enquête par le texte de I *Ti* II, 11-14 qui contient une ordonnance relative à la femme et divisée en deux parties. Dans l'une l'enseignement est interdit à la femme, défense aussi lui est faite de commander à l'homme ; dans l'autre sont formulés les considérants qui motivent cette double interdiction. Voici ces considérants : « Car Adam a été formé le premier, Eve ensuite. Et Adam n'a pas été séduit ; c'est la femme qui séduite s'est rendue coupable de transgression ». Donc la femme doit occuper une situation subordonnée dans tout ce qui touche aux choses religieuses, et cette subordination est à la fois la conséquence du mode de la formation d'Eve et la punition de sa conduite dans le paradis terrestre. Telle est l'ordonnance. On ne peut évidemment qu'approuver la double interdiction qu'elle porte. Mais ses considérants ne laissent pas d'être étranges. Pourquoi aller chercher jusque dans le paradis terrestre une explication que le sens commun fournissait amplement ?

Ouvrons maintenant le *Panarion* XLIX, 2 d'Epiphane. Il y est question de la secte des Priscillianistes ou Quintillianistes, secte qui représentait ce qu'on appellerait aujourd'hui l'extrême gauche du mouvement montaniste. Et voici ce qu'on nous en dit : « Ils reçoivent les deux testaments et croient à la résurrection des morts. Ils attribuent la fondation de leur secte à Quintilla et à Priscilla... Ils font appel à diverses autorités très frivoles. *Ils prétendent que le fait d'avoir été la première à manger du fruit de la science a été pour Eve un grand privilège*... Souvent chez eux sept vierges vêtues de

Digitized by Google

blanc et portant des flambeaux se présentent devant le peuple à l'église pour rendre des oracles. En proie à une sorte d'enthousiasme elles font des simagrées devant les assistants pour les amener à verser des larmes qui seront considérées comme un fruit de pénitence. *Chez eux les femmes sont évêques, prêtres, et sont admises aux autres degrés*, On ne tient aucun compte du sexe sous prétexte que (*Gal.* III, 28) « dans le Christ Jésus il n'y a ni homme ni femme ».

Voilà le renseignement que nous donne Epiphane dont la documentation est ici, de l'avis de tous les critiques, digne de foi. En le rapprochant de I *Ti.* II, 11-14 nous obtenons les constatations suivantes. Chez les montanistes les femmes ont enseigné dans l'assemblée, elles ont même commandé aux hommes puisqu'elles ont été admises à la prêtrise et à l'épiscopat. De son côté Paul ne veut pas que l'on confie l'enseignement aux femmes ; il ne veut pas non plus que les femmes commandent aux hommes. Les montanistes, pour justifier les prérogatives qu'ils confiaient aux femmes ont exalté Eve qui a été la première à manger du fruit de la science (ils ont aussi invoqué l'exemple de la sœur de Moïse qui était prophétesse et l'exemple des quatre filles de Philippe qui étaient également prophétesses ; mais c'est sur Eve avant tout qu'ils se sont appuyés ; d'ailleurs Epiphane dit expressément (3) : « Ils confient aux femmes l'ordre des évêques et des prêtres et ils déclarent faire cela à cause d'Eve). De son côté Paul, pour prouver que les femmes doivent rester dans une situation subordonnée, fait lui aussi appel à Eve ; mais il note qu'Eve a été formée après Adam, et, au surplus, que la femme a été séduite mais non l'homme. Les montanistes ont fait exactement ce que Paul défend et, pour justifier leur conduite, ils ont apporté précisément l'exemple dont Paul se sert pour la condamner.

Nous sommes ici en présence de coïncidences bizarres. Quand on les a constatées on peut, si l'on veut, en rester là et n'éprouver aucun besoin de les expliquer. Cela supprime toute difficulté ; et c'est cela qui a eu lieu jusqu'ici. Si l'on estime que

Digitized by Google

cette attitude positiviste est insuffisante, que les susdites coïncidences doivent avoir une cause et que cette cause doit être cherchée, on a devant soi deux hypothèses. On peut supposer que le texte I *Ti.* II, 11 est une réponse du tac au tac à l'entreprise montaniste sur laquelle il est modelé. Cette solution rend compte à merveille des coïncidences que nous avons constatées ; elle explique notamment l'intervention d'Adam et d'Eve dans la législation paulinienne, seulement elle recule cette intervention jusqu'aux environs de 180 ou même plus tard. A côté de cette solution il y en a une autre qui renverse l'ordre des facteurs, qui place l'ordonnance de l'épître soit vers l'an 62 en l'attribuant à Paul lui-même, soit vers 125 en l'attribuant à un Paul fictif, qui donne en tout cas à la législation de l'épître la priorité sur l'organisation montaniste. Dans cette hypothèse Paul ou celui qui prend son nom a défendu aux femmes d'enseigner et de commander aux hommes, sans qu'on sache d'ailleurs à quel besoin répondait cette double interdiction. De plus, pour une raison très mystérieuse, il a motivé son règlement par la situation respective d'Adam et d'Eve et par la conduite que cette dernière a tenue dans le paradis terrestre. Plus tard, vers 160, les montanistes ont fait leur apparition. Catholiques un peu extravagants mais catholiques, ils n'ont pu ignorer la législation de I *Ti.* II, 11 qui, écrite soit vers 62 soit vers 125, passait pour être de Paul. Ils l'on connue et... ils en ont pris exactement le contre-pied. Paul défendait aux femmes d'enseigner et de commander aux hommes; eux ils ont institué des femmes évêques, des femmes prêtres, ils ont chargé des vierges de s'exhiber à l'église avec des attitudes théâtrales pour prêcher la pénitence aux chrétiens. Paul appuyait son ordonnance sur l'histoire d'Adam et d'Eve ; eux ils ont fait appel à cette même histoire pour autoriser leurs institutions. Ils auraient voulu narguer l'apôtre qu'ils n'auraient pas agi autrement. Est-ce vraisemblable ? Disons donc que l'ordonnance de I *Ti.* II, 11-14 a été fabriquée dans les der-

Digitized by Google

nières années du second siècle pour condamner, par l'autorité de Paul, les extravagances montanistes.

Concluons. L'école marcionite, aux environs de 140, a interpolé les lettres de Paul pour y loger sa doctrine. Mais l'école catholique, à partir du milieu du second siècle, s'est livrée à un travail analogue. Il a existé une édition marcionite des épîtres pauliniennes à laquelle s'est substituée, par voie de corrections et d'additions, l'édition catholique que nous avons aujourd'hui. Le principe est acquis. Il appartient à l'étude patiente des textes d'aller plus loin et de nous dire ce qui revient à chacune de ces deux éditions.

Henri Delafosse

Digitized by Google

Quelques remarques sur les origines de la Diaspora et son rôle dans la formation du judaïsme

---

On fait dater le commencement de la diaspora de l'exil à Babylone. L'exil aurait abouti à la fondation d'une communauté babylonienne plus ou moins considérable. Mais en dehors du groupe babylonien le développement de la diaspora n'aurait vraiment commencé qu'à l'époque grecque.

Je crois que cette hypothèse généralement admise a besoin d'être révisée. Et d'abord il y a de très sérieuses raisons de croire à l'existence d'une diaspora préexilique. En voici quelques-unes:

Et d'abord comment peut-on s'expliquer l'activité littéraire du judaïsme pendant l'exil? D'après une construction à laquelle Wellhausen et son école ont donné sa forme définitive, l'exil a été l'une des époques vraiment créatrices de la littérature juive. Les scribes exilés sur les bords des fleuves de Babylone ont conservé l'héritage spirituel de leur peuple. Ils avaient emporté avec eux les paroles des hommes de Dieu, et les livres d'histoire, et les livres de la loi, et les oracles des grands prophètes, et les chants lyriques, les cantiques de Sion. Et non seulement ils ont organisé cet héritage du passé, mais encore ils l'ont développé dans des livres nouveaux: les livres d'Ezéchiel et du Deutero Esaïe, la rédaction deuté-

Digitized by Google

ronomiste de la tora, l'histoire sainte et les livres des Juges, de Samuel et des Rois, puis le code de sainteté.

Cette littérature exilique, bien qu'elle n'ait pas la pureté et la plénitude classique des œuvres du VIIIe siècle, n'est pas pour cela une littérature de décadence. Dans le domaine de la philosophie de l'histoire et dans le domaine de la poésie lyrique, elle nous a donné quelques-unes des pages les plus belles de la Bible. Elle atteste en tous cas un puissant effort de pensée religieuse et de création artistique.

Il me semble qu'on arrive mal à se représenter un tel effort dans les circonstances particulièrement difficiles de la déportation et de l'exil. Qu'un peuple brisé, déraciné et transporté loin de son sol ait pu trouver l'énergie et le repos d'esprit nécessaires pour renouveler ainsi sa littérature, voilà qui est bien un peu singulier. Car enfin les déportations à la manière assyrienne et babylonienne n'étaient pas précisément des voyages d'agrément. Et le séjour des exilés sur les bords des fleuves de Babylone était assez autre chose qu'une poétique aventure.

Dans un très brillant chapitre de son Histoire d'Israël, Renan a décrit avec beaucoup de couleur la théorie des captifs judaïstes emmenés vers la terre d'exil :

« L'affreux spectacle que le voyageur en Afrique rencontrait fréquemment sur son chemin, au temps de la traite des noirs, ces chaînes de malheureux conduits par le fouet du marchand d'esclaves, liés l'un à l'autre, Ninive et Babylone en rendaient constamment le monde asiastique témoin, au temps où la puissance leur était dévolue. Les bas-reliefs assyriens nous montrent avec un réalisme effrayant les files de captifs, les bras attachés derrière le dos, d'une façon qui devait être une affreuse torture, marchant courbés et humbles sous le bâton, pour la plus grande gloire du vainqueur. C'est dans cette posture que les notables de Juda firent ce long et cruel voyage de Jérusalem à Ribla (plus de quatre-vingt lieues !). La foule exilée fut aussi sans doute conduite d'abord à Ribla, puis de

Digitized by Google

là menée à travers le désert de Palmyre, au confluent de l'Euphrate et du Cobar ».

Mais ces pauvres gens emportaient leurs écritures dans leurs bagages, et c'est, explique Renan, ce qui les sauva...

« Si l'on excepte les hommes de guerre, pour la plupart tués ou réfugiés en Egypte, et les hommes de basse condition restés en Judée, la nation juive (nous voulons dire ce qui fait vraiment une nation, c'est-à-dire la tête) se trouva ainsi transportée presque tout entière sur les bords de l'Euphrate vers l'an 585 av. J.-C. L'organe essentiel de la nation était avec eux, je veux dire les vieilles écritures, formant un volume déjà considérable. Les exilés avaient sûrement des bagages, portés sur des ânes ou des chameaux. Le sort de l'humanité fut attaché durant quelques jours au pied plus ou moins sûr de la bête qui portait le livre sacré de l'avenir. Ne resta-t-il, néanmoins, quelque volume d'écritures en Judée, entre les mains des pauvres gens que le conquérant avait jugés assez peu dangereux pour ne pas s'occuper d'eux ? C'est ce qu'on ne saurait dire. Ce qui est sûr, c'est que la tradition littéraire se fit par familles emmenées en Orient »[1].

Ces soldats chaldéens, et ces ânes, et ces chameaux étaient assurément fort polis. Mais à supposer que les groupes de déportés aient eu le temps et les moyens de se faire suivre d'une petite bibliothèque ambulante, ce qui me paraît déjà assez peu vraisemblable, on ne voit pas comment ils auraient pu en faire convenablement usage au milieu des dures nécessités de la colonisation. *Primo vivere.* Il est bien vrai que, presque toujours, la littérature d'Israël a été écrite au milieu des crises. De là sa marque héroïque et sa gravité tragique. Pourtant il est aussi vrai qu'il y a des moments où toute création artistique devient matériellement impossible. Pour réaliser une œuvre d'art il faut un minimum de sécurité et quelques loisirs... Et justement la littérature du temps de

1) Renan, *Histoire d'Israël,* tome III p. 377 à 379.

Digitized by Google

l'exil est beaucoup plus que la littérature des siècles précédents une œuvre préparée, où l'on sent l'écrivain. Qu'elle ait été composée au milieu des détresses de la déportation telles qu'on se les représente généralement, c'est un paradoxe inouï et une invraisemblance historique [1].

Mais est-il bien vrai que la diaspora n'a commencé qu'avec l'exil à Babylone? Et avant la catastrophe de 586 n'y avait-il pas déjà en Mésopotamie, en Chaldée, en Egypte, peut-être dans les régions syriennes et phéniciennes des groupes d'Israélites dispersés. Colonies de fellahs sur les bords des fleuves ou de commerçants dans les cités, comme ils seront désormais de génération en génération et de siècle en siècle parmi les peuples... faut-il tellement d'imagination et d'esprit d'aventure pour se représenter l'existence de cette diaspora préexilique, lorsque nous savons qu'après la prise de Samarie, Salmanazar avait pratiqué une déportation de grand style et de proportions beaucoup plus considérables que la déportation judaïte du VI^e^ siècle. On admet généralement — et pour Wellhausen cela ne fait pas l'ombre d'un doute — que les déportés des dix tribus établis à « Khalakh sur le Khabor », et dans « les villes des Mèdes », ont perdu très rapidement leur nationalité et leur tradition religieuse [2]. Pourquoi cette décadence rapide? On nous répond:

1) On doit sans doute supposer que la déportation à la manière assyrienne, telle que nous la voyons si souvent décrite sur les bas-reliefs, n'a pas été pratiquée dans son ancienne rigueur pour les judaïtes du temps de Nebukadnetsar. Il s'agirait plutôt ici d'une espèce d'émigration forcée que les autorités babyloniennes facilitaient autant que le permettaient les circonstances. Les déportés n'étaient pas réduits en esclavage ou même en servage, ils étaient installés dans des villages, ils avaient leurs terres qu'ils pouvaient exploiter en liberté. V. la lettre de Jérémie aux déportés du temps de Yehoyakim, (Jérémie XXIX 4 à 7). Voir aussi l'allusion à la déportation dans le manifeste du rabchaké aux habitants de Jérusalem au moment du siège de Sinnacherib, (Rois XVIII, 315. Mais) même après ces considérations, le rapide développement des colonies des déportés et leur intense activité intellectuelle restent difficilement explicables sans l'existence préalable d'une diaspora israélite en Mésopotamie et en Chaldée.

2) « In ihren neuen Wohnsitzen verloren sich die exilirten Israeliten spurlos unter den Heiden » Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichten* p. 120, 121.

Digitized by Google

c'est parce que les habitants du royaume du Nord n'avaient pas encore le Deutéronome et que le yahvisme réformiste ne les avait pas transformés.

« Le yahvisme des transportés de Samarie n'était pas noué encore. Il arriva à une prompte dissolution ; les dix tribus disparurent. Leurs noms n'eurent plus qu'une valeur hiératique. Juda au contraire fut dans l'exil comme une barre métallique. C'est que Jérémie, Josias, le Deutéronome avaient passé par là. La loi existait, elle était la grande soudure qui tenait réunies les parties du petit monde brisé par la conquête. Comme le culte de Yahvé ne pouvait plus se pratiquer qu'à Jérusalem, il fallait à tout prix rebâtir Jérusalem. Le culte de Yahvé, pour les dix tribus, pouvait se pratiquer partout ; Samarie ne devint jamais ville sainte, il n'y avait pas eu de raison de la rebâtir [1] ».

Certainement la tora devait être pour les Juifs une puissante discipline morale et une force de conservation. Pourtant il y a eu en Orient et en Occident, avant comme après le Deutéronome, des groupes ethniques qui se sont maintenus pendant des générations et des siècles, après avoir été séparés de leur terre et de leur milieu politique. Je ne vois pas bien pour quelle raison les restes d'Ephraïm ne se seraient pas conservés pendant une centaine d'années en Mésopotamie, aussi bien que les colonies des Grecs de l'antiquité ou les groupes d'Arméniens modernes. Il y a quelque raison de croire que les déportés du royaume d'Ephraïm se sont tant bien que mal maintenus, de telle sorte que lorsque les Judaïtes, un siècle plus tard sont arrivés en Chaldée ils ont trouvé un terrain déjà préparé et des groupes de colons de leur race [2].

1) Renan, *Hist. d'Israël* II, p. 387.

2) Le fleuve du Kebar sur les bords duquel prophétisait Ezéchiel ressemble beaucoup au Khabor de II Rois XVII, 6. Et, si l'on ne doit pas tirer de trop graves conclusions de cette analogie du nom, il reste que le rédacteur dentéronomiste du livre des Rois, qui appartenait vraisemblablement à la déportation judaïte, paraît avoir une notion assez précise de l'habitat des exilés de Samarie.

Digitized by Google

C'est probablement ainsi qu'il faut expliquer la prétention des exilés judaïtes à être toute la maison d'Israël (Ezéchiel XXXIV 25 à 34) et les oracles des prophètes annonçant la réconciliation d'Ephraïm et de Juda (Jérémie XXXI, 4 à 6 et Ezéchiel XXXVII 15 à 18).

En dehors de cette diaspora mésopotamienne, il paraît bien qu'il y avait aussi dès le VII^e^ siècle une diaspora égyptienne. L'existence de cette diaspora est attestée par des textes assez précis du livre de Jérémie. Lorsque après le meurtre de Gédalia, les chefs judaïtes se réfugient en Egypte emmenant avec eux Jérémie, il paraît bien qu'ils n'allaient pas à l'aventure et vers une terre inconnue. D'autres émigrés les y avaient précédés. Déjà sous le règne de Yehoyakim il y a des colonies de Juifs en Egypte, et ces colonies restent en relation avec Jérusalem. Le prophète Urie se réfugie en Egypte, mais le roi Ychoyakim y envoya des émissaires et réussit à ramener le prophète à Jérusalem [1]. Sous Sédécias, Jérémie dans sa prophétie sur les deux paniers de figues distingue entre les Juifs « qui sont restés dans le pays » et « ceux qui habitent dans le pays d'Egypte [2] ». Ces Judaïtes qui habitent l'Egypte sont-ils des déportés du temps de Néchao ou des fugitifs qui ont quitté la Judée lors de la première invasion de Nebukadnetsar ? Ou bien s'agit-il de colons établis depuis déjà longtemps dans les villes du Delta [3] ? S'il fallait en croire certains critiques, nous aurions dans la prophétie d'Esaïe XIX 18 à 25 une allusion à une diaspora égyptienne du VIII^e^ siècle :

1) Jérémie XXVI 22, 23.

2) Jérémie XXIV, 8.

3) Il se peut bien que nous ayons déjà une allusion à une émigration vers l'Egypte dans Osée IX, 6. « Ils partent, à cause de la dévastation, vers Mitsrayim Moph. (Memphis) les recueillera et sera leur tombeau ».

Lorsque la parole de Yahvé est prononcée par Jérémie sur les Juifs établis en Egypte la suscription énumère ceux qui demeurent à Migdol à Takhpanhès à Noph et au pays de Patros. Les trois premières villes désignent trois cités du Delta (Migdol au sud de Péluse, Daphné et Memphis). Quant au pays de Patros il désigne la haute Egypte. L'existence au temps de Jérémie de colonies aussi diverses laisserait supposer un établissement déjà ancien. Peut-être faut-il voir dans Deut. XVII 16. « Il (le roi) n'aura pas

Digitized by Google

« En ce temps-là il y aura cinq villes au pays d'Egypte qui parleront la langue de Canaan et qui jureront par Yahvé Tsebaot. Et l'une d'elles sera appelée ville du soleil [1] ».

Il est vrai que la plupart des exégètes placent cet oracle à l'époque grecque. Dans une récente étude j'ai cru devoir le placer vers la fin de l'époque persane [2]. Disons que la date est trop incertaine pour que l'on puisse se permettre une conclusion définitive. Il reste que l'antiquité de la diaspora égyptienne est plus que probable. Il y a encore une quinzaine d'années Wellhausen enseignait comme un fait indiscutable que l'établissement des réfugiés juifs à l'époque de Jérémie avait bientôt disparu sans laisser de traces [3]. La diaspora égyptienne n'aurait commencé qu'avec les Ptolémées. La découverte des papyrus d'Eléphantine nous a amenés à réviser cette conception. La lettre des Juifs de Yeb parle de la haute antiquité du sanctuaire de Yahvé à Eléphantine. Ce sanctuaire a été bâti « au temps des rois d'Egypte » c'est-à-dire sous les anciens pharaons [4].

Et en dehors de l'Egypte et de la Mésopotamie n'y avait-il pas d'autres groupes? Un texte du premier livre des Rois, le récit de l'alliance d'Achab et de Ben Hadad après la bataille d'Aphek, semble indiquer que dès le IVe siècle il y avait à Damas une colonie de commerçants éphraïmites.

« Ben Hadad dit à Achab : Je te rendrai les villes que mon père a prises à ton père et tu établiras pour toi des rues à Damas comme mon père en avait établi à Samarie [5] ».

de chevaux en grand nombre et il ne ramènera pas le peuple en Egypte afin d'avoir des chevaux » une allusion au fait que des rois de Juda pour se procurer des chevaux en Egypte auraient livré leurs sujets comme corvéables ou comme soldats.

1) Esaie XIX 18, au lieu de *'ir hahérés* « ville de destruction », lire *'ir hakhérés*. Il s'agit sans doute d'On, Héliopolis.

2) *Israël et la vision de l'Humanité*, 1924, p. 97, 98.

3) « Die also heidnich gesonnnenen Juden verloren sich im ägyptischen Heidentum »... Wellhausen, *Israelitische und judische geschichte* » p. 145.

4) *Papyrus d'Elephantine* éd. Sachau 1907 ; conf. Lagrange, *Revue biblique* 1908. p. 325 à 349.

5) I Rois XX 34.

Digitized by Google

Quelles sont ces rues *khoutzot* qu'Achab établira à Damas S'agit-il d'un quartier spécial pour les Israélites immigrés à Damas, et de bazars pour les marchands? Je ne voudrais pas trop tirer d'un texte isolé. Pourtant ce texte permet à tout le moins une présomption en faveur de notre hypothèse d'une diaspora préexilique dans la capitale araméenne [1].

J'estime que cette diaspora devait avoir dès le VII[e] siècle quelque consistance et sa vie propre. Et c'est là ce qui explique, autant que la réforme deutéronomique, la persistance du judaïsme et son développement littéraire et religieux après la destruction de la capitale et de son sanctuaire.

En tout cas, il convient de réviser notre conception de ce que nous appelons la captivité de Babylone. Au lieu de parler de la captivité et des déportés, parlons de la diaspora. Et nous pouvons déjà distinguer plusieurs groupes dans cette diaspora. 1° Le groupe de Mésopotamie et de Chaldée. C'est dans ce groupe qu'a paru le prophète Ezéchiel et qu'a été préparé le programme de restauration cultuelle du code d'Ezéchiel, du code de sainteté et enfin du code sacerdotal. 2° Le groupe d'Egypte avec les colonies de Migdol de Takhpanhès, de Noph, près du Delta et sans doute aussi de Yeb (Éléphantine) à l'extrême sud. C'est vraisemblablement le groupe égyptien qui a conservé et rédigé les prophéties de Jérémie.

Quant au Deutero Esaïe, on admet généralement qu'il vivait à Babylone aux derniers temps de l'exil. Mais d'aucuns ont pu soutenir avec tout autant de vraisemblance qu'il habitait l'Egypte. D'après une autre hypothèse qui a été exposée par Duhm [2], il aurait habité sur les côtes phéniciennes au pied du

1) Qu'il y ait eu dès cette époque des marchands Israélites dans les villes de Syrie et de Phénicie cela n'a rien d'invraisemblable. L'établissement de l'empire araméen de Damas avait grandement favorisé l'expanison de la culture dans les régions syriennes. D'autre part Israël qui se trouvait sur une des grandes routes des peuples prend conscience avec les Omrides de son importance politique et économique Samarie commandait la plaine d'Yizréel où passaient les caravanes allant d'Egypte en Mésopotamie.

2) *Das Buch Jesaja* 1914, p. XIX et 345 et *Israels Propheten*, 1916, p. 291.

Digitized by Google

Liban. La place que tiennent dans sa prophétie les îles de la mer, les montagnes et les forêts, rend cette hypothèse tout à fait plausible. Dans ce cas il y aurait eu une diaspora syro-phénicienne. Ce serait le troisième groupe à considérer.

*
**

Après m'être posé ces questions sur l'origine de la diaspora je veux encore présenter quelques considérations sur le rôle qu'elle a joué dès l'époque persane dans la formation du judaïsme. La restauration de 537 et la reconstruction du temple en 520 furent l'œuvre des Juifs de Babylone appuyés par l'autorité perse. Il ne paraît pas que le groupe égyptien y ait d'abord participé.

Mais c'est un fait dont on ne saurait surestimer l'importance: la communauté palestinienne a été dès son origine une colonie de la diaspora, et elle n'a vécu pendant deux siècles que grâce à l'appui de la diaspora. Appui matériel d'abord. Dans des conditions obscures et difficiles les *benê haggôlâh* ne peuvent se maintenir que grâce au secours des Juifs de Babylone. Et surtout appui moral. Lorsque la communauté est menacée de décadence et que la pratique tend à se relâcher, c'est de Babylone que viennent les réformateurs et qu'Esdras apporte le livre de la tora. C'est-à-dire que longtemps après Zorobabel et la restauration du temple la diaspora a toujours pour mission de conserver le judaïsme et de maintenir la tradition. Les historiens du judaïsme, Renan aussi bien que Wellhausen, Stade, Cheyne et Bertholet ont considérablement exagéré l'importance de Jérusalem et de la communauté hiérosolymite à l'époque persane[1]. Toute la vie d'Israël se serait concentrée autour de la montagne sainte. Il semble que tout le judaïsme soit là, sur une terre de quelques centaines de kilomètres carrés, entre Tékoa et Jéricho).

1) Voir surtout Renan, *Hist. d'Israël* Tome V, p. 1 à 194 et Cheyne, *Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil* (trad. Stocks, 1905, p. 1 à 24.

Digitized by Google

Pourtant dès cette époque le peuple établi en Judée n'était plus qu'une partie, la plus petite partie du judaïsme. Et sans doute n'était-ce pas la plus vivante. Renan pour caractériser la vie de Jérusalem pendant la période qui s'étend de la réforme d'Esdras jusque vers l'an 200 a parlé du grand sommeil d'Israël[1]. Israël se serait ainsi reposé sur le chemin difficile qui le conduisait vers ses héroïques destinées, ou plutôt il se serait exercé dans le silence à ce grand jeu de patience qu'était l'accomplissement de la tora. Par contre, les critiques de l'école wellhausienne ont fait de cette période silencieuse un temps d'extraordinaire gestation d'idées. Le judaïsme palestinien, loin de se cristalliser dans la tora, aurait été le champ d'intenses fermentations, et nous pourrions y constater les courants les plus variés et d'ailleurs les plus hétérogènes. Le ritualisme des prêtres et le légalisme des scribes, la religion du rite et de la lettre sacrée, la piété mystique des anavims, le lyrisme des psalmistes, la sagesse, la khokmah spéculation moraliste et déjà rationaliste, la littérature apocalyptique où se continuent l'enthousiasme des prophètes et l'espérance messianique...

C'est un peu beaucoup!... Que des œuvres aussi diverses que le Trito Esaïe, les poèmes de l'Ebed Yahvé, Job, les Proverbes, le Siracide, le Qohélet, les principaux psaumes du Psautier aient été composés à Jérusalem dans le même milieu et dans les mêmes siècles que les livres du chroniste, que Malachie, Joël, le Deutéro Zacharie, que le livre d'Esther, que la rédaction définitive du Pentateuque, voilà qui, pour ne pas être tout à fait impossible, n'en reste pas moins assez peu vraisemblable. Il ne paraît pas que la communauté juive telle que les livres d'Esdras et de Néhémie et les Antiquités de Josèphe nous l'ont décrite fût à ce point active et variée... un *complexus oppositorum*.

Et j'estime qu'ici encore il convient de faire intervenir la

1) Renan, *op. cit.*, p. 184.

Digitized by Google

diaspora, la diaspora qui n'est point morte, et qui, après avoir produit le Deutéro Esaïe et l'auteur du Code sacerdotal, ne s'est probablement pas réduite au silence pour 300 ans. Elle est toujours à l'œuvre cette diaspora, et c'est vraisemblablement dans ses communautés qu'a été composée toute une partie — et non la moins importante — de la littérature juive du Ve au IIe siècle, écrits de sagesse étrangers à l'horizon judéen, sinon à la tradition hébraïque [1], comme le livre de Job et les petites collections qui terminent le livre des Proverbes [2], peut-être aussi le Qohélet, en attendant Akhikar et la Sapience de Salomon ; des nouvelles comme le livre de Jonas, le livre d'Esther, le livre de Tobit, plus tard des apocalypses comme la IIIe sibylle et une partie de la littérature hénochique [3].

Il faut se représenter les communautés de la diaspora répandues dans des milieux fort divers et en contact avec les goyim de toute race et de toute culture [4]. Quelques-unes de ces colonies, particulièrement celles du groupe oriental dans les grandes cités de Chaldée et de Susiane sont nombreuses et prospères. Leurs membres sont actifs et fervents. Fermement attachés à leur tradition religieuse et d'autant plus fidèles à la foi monothéiste et à la tora, qu'ils sont plus loin du temple et de la terre de leurs pères, ils continuent à regarder vers Jérusalem, et, au moment des fêtes, des caravanes de pélerins montent vers la ville sainte pour voir la maison de Yahvé.

1) Il est permis de se demander dans quelle mesure la khokmah juive est autochtone. Il semble bien qu'Israël se soit mis à l'école des nations. Les khakamim ont été parmi les enfants de leur peuple les plus orientés vers la culture étrangère, ceux qui se sont le plus mêlés au monde, V. *Israël et la vision de l'humanité* p. 81 à 87 et *L'origine étrangère et la tendance humaniste de la sagesse juive* dans les Actes du Congrès d'Hist. des religions 1923.

2) Prov. XXX, XXXI.

3) En particulier le livre de la chute des anges et de l'assomption d'Henoch VI à XXXVI, et le livre du changement des luminaires du ciel LXXII à LXXXII.

4) V. Psaume LXXXVII 4 à 6

> Je nomme Rahab et Babylone parmi ceux qui me connaissent.
> Voici la Philistie, et Tyr, et l'Ethiopie,
> Ainsi compte Yahvé en inscrivant les peuples,
> Et de Sion il dit : Tous y sont nés ! »

Digitized by Google

J'ai été dans la joie quand on m'a dit :
Allons à la maison de Yahvé.
Nos pieds s'arrêtent devant tes portes, Jérusalem,
Jérusalem, bâtie comme la ville qui nous rassemble tous [1]...

Ainsi les échanges entre la diaspora et la métropole étaient constants [2]. Les dispersés apportent leurs offrandes dans le temple. Ils apportent sans doute aussi leurs livres, leur littérature, et les pensées nouvelles qu'ils ont consciemment ou inconsciemment recueillies parmi le peuple.

*
* *

Et ici se pose un nouveau problème que je dois me contenter d'indiquer ici : l'influence de la diaspora dans l'évolution syncrétique du judaïsme.

La diaspora pouvait être plus ou moins rigoriste ou plus ou moins orientée vers l'étranger. De fait il y avait divers degrés dans le zèle pour la tora et dans la rigueur d'observance. Mais les circonstances étaient plus fortes que la volonté des hommes. Bon gré mal gré les Juifs devaient se mêler aux peuples et subir les influences d'orient et d'occident.

Et d'abord il faut remarquer que depuis l'exil Israël commence à oublier sa langue. Partout, même en Palestine, les Juifs se mettent à parler la grande langue de culture à l'époque persane, l'araméen. L'hébreu a cessé d'être le dialecte courant, il est réservé à l'usage littéraire et n'est plus pratiqué que par les sopherim. Et c'est assurément une heure

1. Ps. CXVII 1 à 4.

2. Quant à la diaspora égyptienne, son attitude vis-à-vis du culte de Jérusalem a toujours été plus indépendante. Les Juifs d'Eléphantine paraissent ignorer les prescriptions de la tora deutéronomique et le sanctuaire unique. Une fois le temple de Yeb détruit, Yedoniah et ses compagnons n'aspirent qu'à le rebâtir. De même, vers le milieu du IIe siècle Onias IV élèvera un temple à Léontopolis. Cependant les membres de la communauté d'Eléphantine considèrent, les autorités de Jérusalem comme leurs protecteurs naturels. Yédonyah fait allusion à une lettre qu'il a envoyée à Bagoas, à Yokhanan le grand prêtre, aux sacrificateurs, à Ostanès le frère d'Anani et aux anciens de Jérusalem, et qui est restée sans réponse. *Pap. d'Eléphantine, loc. cit.*

Digitized by Google

grave quand un peuple change de langue. Avec la langue nouvelle de nouvelles pensées pénètrent l'âme d'Israël.

D'autre part, à mesure que nous avançons vers la fin de l'époque persane, le mouvement syncrétique qui tend à rapprocher les civilisations et les religions de l'ancien monde se fait plus intense. Les grandes mêlées de peuples avaient fortement ébranlé les traditions nationales. Puis les Achéménides avaient fondé l'empire universel; de l'Arménie à l'Egypte, de la Méditerranée à l'Indus, toutes les nations de la terre obéissaient au roi des rois. Les relations entre les familles humaines deviennent de plus en plus fréquentes et ces relations favorisent les échanges d'idées. C'est le moment où l'iranisme et le sémitisme tendent à fusionner; et non seulement iranisme et sémitisme, mais aussi les religions et les superstitions de tous les peuples d'Orient. Déjà commencent à se propager certains cultes mystiques, tels le culte de l'Adonis syrien, le culte de la Grande Mère de Phrygie, et, dans les pays soumis à l'influence hellénique, les cultes de Dionysos et les sectes orphiques.

Israël dispersé sur la terre ne devait pas échapper à la contagion. Il était particulièrement bien placé aux carrefours des nations pour la subir. C'est un fait significatif que les grands centres de la diaspora étaient justement les grands centres de culture syncrétique. En particulier Babylone. Babylone, à la croisée des chemins de l'Asie, Babylone, qui depuis plus d'un millénaire avait été pour l'Orient l'éducatrice des peuples, la mère des civilisations, Babylone demeure à l'époque persane l'une des capitales de l'empire et un centre d'importance décisive pour le mélange des races et des religions.

Après Babylone ce sera Alexandrie, la grande cité cosmopolite des temps hellénistiques et la seconde capitale de la diaspora.

C'est parmi ces milieux de culture syncrétique et au contact des cultures et des civilisations orientales que le judaïsme allait développer quelques-unes de ses conceptions fondamen-

Digitized by Google

tales. Et d'abord, à mesure que la notion de Dieu se transforme, que Yahvé se dégage définitivement de son enveloppe nationale et de son cadre terrestre pour s'isoler dans des lointains inaccessibles, dans un monde invisible et transcendant, l'angélologie s'organise et les benê ha'élohim, les esprits de l'animisme et les dieux des nations deviennent les intermédiaires entre le Dieu tout-puissant et le monde des créatures charnelles. A la faveur de ces spéculations, des traditions mythologiques d'origine suspecte trouvent droit de cité dans le judaïsme. Sans doute la foi au Dieu unique demeure ; le monothéisme n'est pas sérieusement ébranlé; mais sous le pavillon monothéiste, voici la démonologie de la Perse qui apparaît dans le livre de Tobit[1], et la mythologie astrale de Babylone qui est transposée en angélologie astrale dans le livre astronomique d'Hénoch, « le livre des changements des luminaires du ciel »[2].

Et avec les spéculations sur les keroubim, les seraphim, les ophanim, voici que commence la théologie dualiste, la doctrine de l'ange adversaire et des mauvais démons. Lentement, au cours d'une évolution de quatre siècles, sous l'influence du mazdéisme et conformément à la tendance pessimiste du syncrétisme religieux de l'époque, s'affirme et grandit la figure de Satan, le prince du mal. Il apparaît pour la première fois dans Zacharie III, et dans Job II il n'est encore que l'un des Benê ha'élohim, mal intentionné il est vrai à l'égard des hommes qu'il accuse auprès de Dieu. Dans I Chron. XXII, il est déjà le tentateur.

Cependant, au commencement du premier siècle, dans les parties les plus récentes de la littérature hénochique, l'évolution s'achève, les anges rebelles ont un chef, il s'appelle Semyaza ou Azazel[3], ou bien encore Satan, le prince des Satans[4].

1. Voir en particulier le rôle de l'ange Raphaël et du démon Asmodée — l'Aesma-deva du mazdéisme — dans les chapitres VII et VIII de Tobit.
2) Hénoch LXXII à LXXXII.
3) Hénoch VI 7 VIII 1.
4) Hénoch LIII, 3.

Digitized by Google

Dans le Testament des douze patriarches l'opposition dualiste est définitivement affirmée, le drame du monde est conçu comme une lutte grandiose entre les ténèbres et la lumière, entre le bien et le mal, entre Dieu et Beliar[1]. C'est la conception iranienne des deux esprits, des deux créations, Ahoura Mazda, le dieu du monde pur, contre Angra Mainyus, l'artisan de mauvaises œuvres, qui a pris place dans la croyance juive.

D'autre part, la doctrine de la résurrection, avec la vision de l'eau-delà et de la rémunération après la mort, vient se superposer au messianisme traditionnel.

La pensée de l'au-delà n'avait pas de place dans la religion des prophètes. Le chéol ne loue pas Yahvé, ceux qui sont descendus dans la tombe n'espèrent plus en son salut. Mais le jour vient où est annoncée cette bonne nouvelle : « Les morts ressusciteront, et il sera rendu à chacun selon ses œuvres ». Et c'est la grande conquête du judaïsme et l'affirmation victorieuse à laquelle devait aboutir la pitié individualiste des psalmistes, le moralisme des sages et l'enthousiasme des martyrs.

Il paraît bien cependant que cette doctrine n'est pas sortie spontanément des entrailles du peuple. Elle était l'un des dogmes essentiels du mazdéisme, et c'est certainement au contact de la Perse, et sans doute aussi sous l'influence des cultes de mystères, que la foi nouvelle a germé dans le judaïsme et que la conscience d'Israël a pu développer quelques-unes de ses plus magnifiques virtualités.

Dans un livre qui fut il y a une vingtaine d'années le manifeste de l'école comparative en critique biblique, *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments* (1903), Gunkel concluait que le judaïsme du premier siècle est une religion syncrétique[2]. Et c'est à une conclusion analogue qu'arrivait Bousset dans le dernier chap. de sa *Religion des Judentums*[3].

1) V. Testament Ruben II, III. Lévi XIX. Juda XIX. Nephtali II. Dan V.
2) *Op. cit.*, p. 34.
3) *Op. cit.*, 2e édit. 1904 p. 593-94.

Digitized by Google

L'étude des origines de la diaspora juive peut nous montrer par quels processus ce syncrétisme s'est formé. Les communautés de dispersés, que l'on peut se représenter d'après le livre d'Esther et le livre de Tobit, comme de petits groupes isolés au milieu du monde hostile et séparés de la foule payenne par un rigorisme fanatique — déjà l'esprit du ghetto — n'en sont pas moins largement ouvertes aux courants nouveaux qui agitent le monde payen, aux influences les plus diverses d'Orient et d'Occident. Sans doute le sentiment de race et la fidélité à la tradition religieuse demeurent, et avec eux les principes essentiels, les colonnes d'angle du judaïsme : la foi au Dieu unique, la pratique de la tora, l'attente du Messie. Mais le monothéisme, le légalisme et le messianisme s'adaptent selon les besoins de l'apologétique et les exigences de la propagande aux conditions générales de la culture. A côté du judaïsme conservateur, représenté par le groupe babylonien, il y aura un judaïsme modernisant, plus grec à Alexandrie, plus asiatique dans les colonies orientales.

Quant à l'église orthodoxe de Judée, groupée autour de la ville sainte et enfermée dans l'horizon étroit des montagnes palestiniennes, il semblait qu'elle fût séparée du monde ; elle recevait cependant moins par l'intermédiaire des pélerins de la diaspora bien des infiltrations étrangères.

Mais après la réforme d'Esdras et de Néhémie, les influences syncrétiques et la fantaisie novatrice sont contenues dans des limites relativement étroites. Le judaïsme hiérosolymite sera désormais l'agent régulateur qui organisera les apports du dehors, établira le canon et maintiendra la tradition.

A. Causse.

Digitized by Google

LA QUATRIÈME ÉDITION ALLEMANDE

DU

MANUEL DE CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

Toute discipline scientifique nouvelle a besoin d'un manuel qui résume ses résultats. Plus cette science est jeune et meilleur le livre, plus il y a de chances que ce manuel devienne classique. C'est assurément le cas du *Manuel général d'histoire des religions*, œuvre de l'historien hollandais Chantepie de la Saussaye. Dès le siècle dernier ce livre s'est montré indispensable pour l'étude de l'histoire des religions qui commençait à peine à se constituer; il a connu dans les divers pays et dans les diverses langues des destins variés selon que le besoin s'en faisait plus ou moins sentir. D'abord conçu en hollandais, il se répandit rapidement dans les divers pays civilisés d'Europe, dans la version française et dans la version allemande de préférence.

Presque toujours aussi, chaque nouvelle édition d'un ouvrage collectif de cette importance fait époque à son tour et se trouve épuisée à des moments différents dans les différents pays, selon les circonstances. Tandis que l'édition française du Manuel de Chantepie se trouve encore dans le commerce, la troisième et dernière édition allemande de cet ouvrage indispensable était depuis plusieurs années épuisée; car voici vingt ans bientôt qu'elle avait été éditée en dernier lieu. Le véné-

Digitized by Google

rable initiateur est mort le 20 avril 1920. Il avait confié longtemps auparavant au savant danois Edvard Lehmann, de Copenhague, actuellement à Lund (Suède), le soin de continuer son œuvre. En effet s'il avait été possible jadis à un seul homme d'embrasser du regard le champ entier de ces travaux, il était devenu nécessaire, pour la nouvelle édition, de confier à des travailleurs indépendants les divers ordres de recherche. En outre, un savant plus jeune mais depuis longtemps éprouvé, le professeur Alfred Bertholet, de Gœttingue, suisse d'origine, prenait la direction effective du recueil. Les quinze rubriques qui rempliront ces deux forts volumes ont été confiées à autant de rédacteurs différents, et le prospectus souligne que « les collaborateurs de cet ouvrage, qui paraîtra en pays allemand, appartiennent à des nations très diverses. » C'est en effet un Hollandais qui traitera de l'Islam, un Danois des Egyptiens et des Germains, un Norvégien de l'Inde, un Suédois des Grecs, tandis que les religions des peuples primitifs, des Chinois et des Japonais, des Sémites d'Asie Mineure, des Romains et des Slaves seront confiées à des Allemands. Le vénérable Edvard Lehmann s'est réservé, outre la religion des Perses et des Manichéens, une double introduction générale dans laquelle il traite de l'histoire de cette discipline et de ses principes généraux. Son collaborateur A. Bertholet se charge de rédiger un index très détaillé et compte aussi écrire, sous forme de monographie séparée, une histoire de la religion israélite, puisque celle-ci, non plus que le christianisme, n'a pas sa place dans le plan déjà très compact de l'ouvrage. L'étude de la religion celtique ou druidique, malheureusement si mal connue, à cause de la rareté des témoignages authentiques, a été confiée à M. John Arnott Mac Culloch, de Bridge-of-Allan (Ecosse). La liste des collaborateurs ne comprend que des spécialistes qui ont par ailleurs fait leurs preuves; la direction exprime sa conviction que la collaboration de savants de nations diverses, en majorité scandinaves, et de savants allemands ne peut que profiter à l'avancement de la science.

Digitized by Google

Cet important recueil, complètement mis à jour et au courant des résultats les plus récents, paraîtra par fascicules au cours d'une année, à dater de l'automne 1924. Une moitié environ, répartie sur les deux volumes, est dès à présent publiée. Qu'il nous soit donc permis, pour ne pas retarder trop le compte-rendu général, d'analyser dès à présent les livraisons parues, d'autant plus qu'elles constituent une série d'articles indépendants, dont nous ne détruisons pas l'unité. L'œuvre est une collection de monographies dont chacune mérite d'être appréciée à sa juste valeur.

Les deux chapitres liminaires d'Edvard Lehmann sur l'*Histoire de l'Histoire des Religions* et l'*Idée et le Phénomène religieux* (*Erscheinungswelt und Ideenwelt der Religionen*) reproduisent pour une bonne part des articles vieux de dix ans et plus, composés par l'auteur pour les deux grandes encyclopédies théologiques du protestantisme allemand, celle de Hauck et Herzog et celle, plus récente et moins volumineuse, qui s'intitule: *La Religion dans l'histoire et de nos jours* (*Religion in Geschichte und Gegenwart*). L'aperçu général sur la science des religions n'offre rien de nouveau. Il s'y est ajouté une mention plus précise des religions mongoles, qui tient compte des données les plus récentes sur les religions de la Chine et du Japon ainsi que sur les religions mongoles de l'Asie centrale. Nous nous permettrons de rattacher au deuxième de ces aperçus qui énonce des points de vue doctrinaux et définit la méthode scientifique de l'ouvrage, quelques remarques générales sur l'état présent des faits. Ce n'est pas un système ni une justification métaphysique que nous nous proposons de donner ici; personne ne l'attendrait de nous dans ces pages. L'éditeur a d'ailleurs souligné que la science véritable ne commence, dans l'histoire des religions, que lorsqu'on est « heureusement sorti de la période spéculative. » En effet, le puissant essor de la philologie classique, orientale et germanique, et le développement autonome de branches toutes nouvelles : anthropologie, ethnographie, sociologie et folklore,

Digitized by Google

offrent à la jeune science des religions une table abondamment servie où elle n'a qu'à prendre. Dans sa période de jeunesse, maintenant révolue, cette science des religions n'avait rien de mieux à faire que de s'abandonner à ce réalisme salutaire qui lui offrait un terrain solide, à l'épreuve des méthodes exactes, et capable de produire des résultats matériellement saisissables, purs de toute origine romantique, et qui n'ont plus à craindre d'être vus d'un mauvais œil par les sciences environnantes.

Toutes les méthodes se sont extrêmement modernisées depuis que règnent en maîtres dans l'histoire des religions ces procédés de jugement rationnels que le grand rationaliste anglais David Hume préconisait pour la première fois, il y a deux cents ans et sans succès immédiat, dans son étude sur l'*Histoire naturelle de la religion*. A l'heure présente, nous avons devant nous une matière énorme, bien ordonnée et méthodiquement classée, et l'histoire des religions est sur le point d'atteindre à la pleine maturité. C'est ce qui nous frappe en présence du plan, désormais parfaitement clair et lisible au premier regard, qui nous est présenté par E. Lehmann. Il part de ce fait que la religion est un phenomène autonome dans la vie de l'humanité, sur tout le globe et depuis des temps immémoriaux. Il faut aussi la confronter avec l'expression spontanée des instincts dont elle est à la fois l'affirmation et la négation. Lehmann pense qu'elle est vouée à la conservation de l'espèce humaine, ainsi qu'il appert des sortilèges de fécondité qui, répandus aux alentours, doivent intensifier et stimuler la croissance. Elle favorise en outre les conditions extérieures de la vie en assurant à l'homme par la magie la propriété des champs et des animaux domestiques. Enfin elle abandonne le domaine pratique des coutumes paysannes et citadines pour la fabrication du pain ou de la bière, et se tourne vers le monde idéal. Le sacré se présente sous la forme du Beau ou du Vrai, chez les Grecs, du Bon chez les Juifs : « Par la crainte de Dieu, par l'adoration, par l'extase, l'âme

Digitized by Google

s'élève à la plus haute idéalité. » En dernier lieu se dégage dans les temps modernes une philosophie idéaliste qui sert actuellement de religion aux Européens. Cet idéalisme se fixe des normes où il mesure la douleur et la possibilité de s'en affranchir, c'est-à-dire les conditions de la béatitude. C'est ainsi que « l'histoire de la religion demeure une histoire de la civilisation, vue sous un certain angle: du point de vue de ce qui a été pour les différents peuples aux différentes époques le trait décisif de la vie, sa valeur suprême et durable. »

Sous le titre de : *Nature et esprits*, Lehmann donne ensuite un exposé lumineux des résultats acquis en matière d'animisme. L'idée de l'unité de la nature et l'action de cette idée sur les facultés religieuses de l'humanité sont ici mises en lumière. A la connaissance savante d'un système toujours plus étendu de rapports naturels, fait équilibre, dans les profondeurs de la conscience religieuse, le sentiment de l'unité du Tout, du Brahma omniprésent et éternel, de l'âme universelle. Non que la théorie du monothéisme primitif, si chère aux mythologues romantiques, puisse encore être prise au sérieux, surtout sous cette forme de généralisation opiniâtre, étendue à toutes les religions polythéistes, qui est celle où se sont entêtés certains chercheurs doctrinaires. Le véritable domaine des recherches d'histoire religieuse, c'est toujours l'*homme et son âme*. Ce champ se rétrécit encore de façon caractéristique lorsqu'il s'agit des saints. Nous entrons dans le domaine du *mana* et du *tabou* dans lesquels réside la *vertu*, *et qui de son côté est encore « marqué »*. Déjà les pères de famille avec leur couvade, puis les rois et la noblesse, les sorciers et finalement la foule des prêtres dominent l'aspect *mantique* de la religion grâce aux fonctions d'augures et de sacrificateurs, auxquelles s'ajoutent la médiation entre Dieu et le peuple et la cure d'âmes. Aussi le type du brahmane qui représente l'autorité religieuse en face de l'Etat est, si possible, dépassé par le type du *guru* qui règne au confessionnal, tandis que la vitalité créatrice de la religion, son besoin de perpétuel renouveau

Digitized by Google

intérieur, est représenté par les prophètes, ainsi que par les moines. Il est impossible de suivre ici dans le détail l'aperçu systématique que donne Ed. Lehmann de l'état présent de l'histoire des religions. Nous avons déjà mentionné que la tendance dominante est celle de la philosophie idéaliste du protestantisme septentrional; elle aboutit à se réclamer de la piété altruiste, chrétienne qui « sait unir, dans une préoccupation égale de Dieu et de l'homme, la fermeté personnelle et l'activité sociale. »

Après cet exposé de la méthode de l'ouvrage et de son point de vue scientifique, on pénètre dans les travaux de détail, au nombre de quinze, répartis sur deux volumes. Les études consacrées aux diverses religions sont accompagnées de notices bibliographiques qui ne prétendent pas être complètes; mais à côté des œuvres maîtresses dont aucune n'est oubliée, on trouve aussi nombre d'ouvrages importants qu'il y a profit à voir citer avec tant de discernement. Là aussi le célèbre Manuel conserve son utilité pratique et la solidité de son contenu. La liberté la plus complète a été laissée, quant au reste, à chaque collaborateur pour organiser son ressort à sa guise.

Le professeur Ankermann, de Berlin traite, des primitifs. Ainsi qu'il est habituel en cette matière, le point de vue ethnologique est prépondérant. Les riches trouvailles des chercheurs sont analysées et classées en bonne place. Les idées dominantes de Tylor (animisme) et de Codrington (mana) servent ici aussi de lignes directrices. Les Peaux-Rouges, les Nègres, les indigènes du Pacifique en fournissent les exemples classiques. Le totémisme demeure un problème central, bien que son importance universelle ait un peu pâli depuis que les recherches de certains historiens, sur les religions méditerranéennes par exemple, semblent n'en pas trouver trace. Il cesserait donc d'être la racine originelle de toutes les religions du globe. Mais il garderait toute sa valeur symptomatique, dans la mesure où il est la forme-type de la transition qui met les conceptions religieuses au service de

Digitized by Google

fins sociologiques pratiques. Le symbole animal y est un symbole de race, l'application collective l'emporte de beaucoup sur l'application individuelle. Dans l'ensemble, on peut dire que cet exposé de la religion des primitifs, extrêmement prudent, se défend d'employer « la béquille de l'hypothèse » et tient à n'utiliser que des résultats certains. Ceci est cause qu'il se borne à rassembler les données de la préhistoire en matière de religion, plutôt que de risquer d'envisager comme un phénomène mondial et global une religion primitive dans toutes les migrations et les combinaisons de ses éléments composants et dans leur évolution divergente. L'auteur s'abstient de tout principe systématique : ainsi l'idée du dieu naturel (*Naturgott*) n'est pas rapprochée de celle du symbole naturel (*Natur-symbol*) d'où est pourtant sorti tout le système d'images antérieur au déisme. L'auteur admet comme base sûre d'investigation méthodique les recueils d'anecdotes des voyageurs ou des folkloristes indigènes ; c'est ainsi qu'un livre comme *La Religion des Evéens*, de Spieth, figure en première ligne.

Pour la religion des Chinois, le professeur O. Franke a pu se référer à ses propres œuvres sur *L'agriculture et la sériculture, leur signification morale et religieuse au Kêng-tschi-t'u*, ainsi qu'à ses études sur l'histoire du dogme confucianiste et la religion d'Etat des Chinois. Il décrit le vaste sol nourricier sur lequel apparaît, dès une époque reculée, cette masse énorme de tribus séparées dont l'ensemble forme ce qu'on peut appeler le peuple chinois. Il décrit ensuite le taoïsme ancien et la réaction confucianiste, puis l'évolution qui fait du confucianisme la religion d'Etat et enfin le système religieux et mystique qui naît de la philosophie spéculative de Lao-Tsé. Une place est réservée au boudhisme, dans la mesure où il a passé de son pays d'origine en Chine, ainsi qu'au lamaïsme, « cette variété étrange et grimaçante du bouddhisme, dont la laideur choque notre sentiment et qui règne au Thibet et en Mongolie. » Le dernier stade de cette évolution est mar-

Digitized by Google

qué par les événements qui, après la fixation du dogme au XIIe siècle, laissèrent tout juste subsister un formalisme pétrifié, et aboutirent en 1912 à la chute de la monarchie; cette chute porta un coup mortel à la plus vieille religion d'Etat qui se fût maintenue depuis des milliers d'années sur la terre.

Dans la mesure où les relations qu'elle entretient avec l'Etat font la valeur d'une religion, et où l'Etat en question se distingue par sa vigueur politique et son activité économique, on peut comprendre que le professeur K. Florenz, de Hambourg, ait donné à son exposé de la religion japonaise des proportions que la valeur originale de cette religion ne justifierait peut-être pas. Sa pénétrante étude s'attache principalement à la vieille religion nationale du Japon, le shintoïsme, et à la forme qu'y a prise le bouddhisme après son implantation. Le mélange même qui se produisit au pays du soleil levant et de la fleur du cerisier, entre l'attachement aux ancêtres, chez un peuple très civilisé, et la force d'attraction d'un intrus vigoureux, a entraîné tant de nuances et de flottements que c'est là que réside la vraie richesse de la religion japonaise. Florenz me semble avoir étudié avec une extraordinaire compétence ces particularités diverses. Au demeurant, l'interprétation linguistique était ici facilitée, l'orthographe japonaise étant l'orthographe phonétique universellement usitée, où les voyelles sont celles de l'allemand, les consonnes celles de l'anglais.

C'est tout ce qui a paru du tome premier. Le second traite des peuples indo-européens et débute par une grandiose description des religions hindoues, dûe au norvégien Sven Konow, professeur à Christiania. L'énorme matière se répartit ainsi: aperçu général du pays et de la race, des périodes et des sources; les temps védiques, d'où l'auteur détache d'abord les époques pré-indoues, en signalant dans la religion védique des vieilles conceptions aryennes qui sont l'origine du plus ancien panthéon hindou. On examine ensuite quelles relations les Hindous védiques entretiennent avec les puissances supérieures et le rôle que jouent dans ces relations la sorcellerie et les sacri-

Digitized by Google

fices C'est ici que se placent quelques brèves considérations métaphysiques sur la vie et la mort et les croyances eschatologiques. Nous voyons ensuite la secte puissante des brahmanes conquérir sa situation dominante; après l'exposé de leur croyance spéculative au sacrifice, nous pénétrons dans ce qui est leur création religieuse originale, le panthéon brahmanique. Dans l'intervalle, en même temps que se développait le rituel des sacrifices qui domine tout à l'origine, se développait aussi la théorie du sacrifice. « La connaissance, le *djiniana*, est aussi une imitation magique du réel et a la même valeur que l'action, le *Karma*. » C'est déjà la pensée des Upanishads. De cette pensée naissent des systèmes cohérents de philosophie religieuse, qui sont l'œuvre d'une série d'écoles religieuses. L'idée que la religion contient des vérités éternelles et se révèle aux seuls voyants, est très ancienne dans l'Inde. C'est à cette idée que se rattachent les pratiques de *l'école du Yoga* dont l'origine est extrêmement reculée. Le djaïnisme apporte ici une innovation. L'idée monacale du renoncement et la pratique du jeûne ont pour initiateur un personnage historique, le prince Vardhamana, né en 599. Le djaïnisme a été le précurseur du bouddhisme ; il a survécu, puisqu'il possède encore de nos jours des adeptes, peu nombreux à la vérité ; mais c'est le bouddhisme, plus récent, qui est devenu une religion mondiale. Konow raconte d'abord la vie du Bouddha, puis décrit sa doctrine, la communauté bouddhique et son culte, enfin les sectes qui se sont formées à l'intérieur du bouddhisme. Il passe ensuite à sa diffusion. Toutefois le brahmanisme subsiste si fort qu'il réussit avec le temps à expulser le bouddhisme de l'Inde. Ce n'a pas été sans perdre quelque chose de son caractère savant et sacerdotal, à mesure qu'il se laissait envahir par des croyances populaires. Les conséquences en ont été les religions locales hindoues avec leur système de castes ; l'autorité des Vêdas et celle des brahmanes, la doctrine du karma, le culte de la vache sont communs à tous les Hindons. Mais au sein de l'hindouisme surgit une au-

Digitized by Google

tre nouveauté qui est la croyance à un dieu suprême, le Bhagawat, c'est-à-dire le Vénérable, le Sublime. Ceci produit avec la doctrine du Bhakti tout un mouvement d'écoles nouvelles. Leur tendance générale semble être de ramener au monothéisme le panthéon innombrable des dieux hindous, en choisissant l'un ou l'autre des dieux principaux. C'est ainsi qu'il a existé dans l'Inde méridionale une secte bhakti qui cherchait à développer et à affermir la religion de Vischnou. Une autre secte bhakti, pure de tout sentiment de caste, a travaillé dans le nord sous l'invocation de Rama. La doctrine bhakti atteignit le pays des Marhattes, mais sous forme poétique principalement. Ces poèmes ont pour auteurs plus de cinquante poètes appartenant aux catégories sociales les plus variées : brahmanes, agriculteurs, tailleurs, jardiniers, potiers, orfèvres, femmes esclaves, anciennes hétaïres, voire prolétaires hors caste. « Les cantiques sont expliqués par les prédicateurs et chantés par des chœurs. Le peuple assemblé écoute avec recueillement et émotion, et l'esprit du bhakti les saisit tous. » Mais le bhakti ainsi vénéré est ce même Krishna qui est célébré dans le Bhagavad-Gita ; Rhada se joint à lui. De même le tisserand musulman Kabir qui a influé sur la religion des Sikhs, avec Nanak, leur premier guru. Le deuxième, grand dieu hindou, Siva, est, comme Vishnou, honoré dans des sectes nombreuses; il demeure, quant à lui, l'Insondable, mais se manifeste par les révélations de la Sakti. Ces innombrables transformations et prolifications du panthéon hindou nous amènent en pleine période chrétienne. Au XVI^e^ siècle, sous le règne de l'empereur Akbar, s'accuse la tendance d'établir une religion universelle unifiée. « Il invita des hindous et des bouddhistes, des musulmans, des parsis et des chrétiens à soutenir dans des discussions publiques et contradictoires leurs articles de foi, et il tenta de combiner dans un monothéisme à nuance panthéiste ce qui lui parut juste et vrai dans ces diverses religions. » Ce fut en vain. L'Inde passa alors par une période de rationalisme qui ne coïncide pas tout à fait

Digitized by Google

dans le temps avec le rationalisme européen, mais cette tendance n'a jamais disparu et subsiste jusqu'à notre époque, notamment dans l'aristocratie au Bengale. Debendranath Tagore, qui a trouvé dans son fils Rabindranath Tagore un digne successeur, a été l'un de ces « penseurs subtils et idéalistes, désintéressés. » Parmi les contemporains, on nous cite encore Mul Sankar, fondateur de l'Arya Samaï, et Ramakrishna, enfin tout récemment l'ascète nationaliste Mohandas Karamcand Gandhi. « L'Eternel est un, mais il porte plusieurs noms, » est-il écrit au premier livre du Rig-Véda. L'histoire des religions de l'Inde semble être la démonstration par excellence de cette antique vérité.

De l'Inde, la description des religions indo-européennes se déplace vers l'Occident. Avant d'atteindre l'Europe, elle s'arrête en Perse. Le Nestor de la science protestante des religions, Ed. Lehmann, s'est réservé ce domaine. Il l'a exploité avec sa maîtrise habituelle. Il était possible ici de mettre en lumière les stades successifs du développement religieux, grâce à une tradition suivie qui fait si souvent défaut ailleurs. Au contraire des Hindous dont l'unité nationale est si malaisément saisissable, les Perses sont un peuple très défini et ont une religion originale. La valeur guerrière des Mèdes et des Perses, et les grands dons politiques de leurs chefs sont cause que les Perses, dès le moment où peut commencer la recherche historique sérieuse, déploient une puissance qui étend leur domination de la Touranie à l'Abyssinie, de l'Indus à la mer Egée. On serait tenté d'admettre qu'à l'intérieur d'une pareille construction l'instinct volontariste prédominerait dans leur religion : ce n'est vrai qu'en partie. Car la conception dualiste qui distingue de bonne heure le parsisme et qui le sépare si profondément du monisme spéculatif hindou, offre un contrepoids puissant à la tendance progressiste qui est inhérente à tout volontarisme ; cette contre-tendance est de caractère nettement pratique et moral, c'est un conservatisme religieux dont l'institution principale est l'*observance sacramentelle*.

Digitized by Google

« La vieille religion des Perses est une religion d'observance, comme la religion védique est une religion de sacrifice; du moins dans l'Avesta que nous possédons les expiations et les purifications jouent-elles un rôle plus grand que les sacrifices. » De plus, cette religion définie, aux contours historiques très nets, possède un fondateur historique. Lehmann, au contraire de Kern et de Darmesteter, s'élève contre la tentative de faire de tous les fondateurs de religion, et de Zoroastre en particulier, des mythes. Si les données historiques à son sujet sont rares, nous connaissons du moins avec certitude son ancêtre et sa parenté, son père, le roi dont il a fréquenté la cour, et le ministre de qui il a épousé la fille. Les livres sacrés du parsisme apparaissent en nombre restreint, non point dispersés et mal définis comme ceux des religions hindoues. Le livre fondamental est l'Avesta, ou *Science* révélée, science qui est aussi une *Loi* que le prophète a reçue de Dieu et des génies divins avec lesquels il a conversé, et qu'il doit transmettre aux hommes. Dans sa forme actuelle, l'Avesta se divise en cinq parties, et contient certainement un grand nombre de motifs religieux antérieurs à Zoroastre. Toutefois Zoroastre a aboli l'ancien culte de la nature pour instaurer son nouveau système théologique. « Une seule religion est vraie, le culte d'Ahura Mazda, le Seigneur Sage. » La nouvelle notion de Dieu embrasse l'univers entier, est donc de nature cosmique. « L'ensemble des forces pures de la vie forment un royaume de Dieu qui comprend aussi la nature physique et doit se réaliser dans la vie de l'univers. La croyance par laquelle on s'affranchit du diable, le monothéisme et l'eschatologie, malgré des apparences de dualisme théorique, forment le fond de la doctrine qui possède aussi un rituel de sacrifices (le culte du soma ou haoma) et offre des variantes polythéistes et monistes. A l'époque des Arsacides et des Sassanides, elle se fige en un système scolastique grâce auquel l'influence rationaliste du parsisme s'est perpétuée jusque dans les communautés hindoues actuelles. L'essentiel de ces faits religieux ressort bien dans

Digitized by Google

la description de Lehmann, tant dans leur valeur historique que dans leur valeur systématique. Il n'a pas craint de pousser une pointe jusque dans l'histoire de l'Eglise et d'enchaîner une étude sur le manichéisme, où il utilise les découvertes récentes. Le christianisme a ici exercé une action en retour sur une religion dont l'apocalyptique a nourri pour une part ses propres origines.

Le professeur Martin P. Nilsson, de Lund, traite de la religion grecque. C'est dire que cette étude a été confiée à un savant universellement connu, que ses études de folklore et d'ethnologie ont préparé, tant à monographie sur les Fêtes grecques qu'au présent travail. Etant donné la masse énorme d'études sur la religion grecque qui se sont accumulées depuis Rohde, Usener et Dieterich, il fallait avant tout introduire un ordre méthodique dans le détail infini de la documentation. Nilsson sest acquitté de cette tâche avec la sûreté que donne seule une parfaite connaissance du sujet. Il décrit d'abord, comme un premier pressentiment de la civilisation qui viendra, les conceptions et les rites prédéistes de la religion grecque, puis la croyance aux âmes et aux morts, telle que Gœthe l'a encore exprimée dans sa *Fiancée de Corinthe*, enfin le polydémonisme qui a donné naissance, à l'époque primitive de la religion grecque, à des dieux définis. L'impulsion qui devait amener la création d'une religion proprement dite est venue du dehors, sinon du lointain, c'est-à-dire de la civilisation crétoise et mycénienne. Les Grecs qui s'établirent, au cours du deuxième millénaire avant J. C., dans le pays qui devait devenir le leur, se sont totalement approprié, à Mycène et dans d'autres villes fortes du continent, la civilisation et la religion crétoises. La religion grecque entre ensuite dans son évolution historique avec le rationalisme et l'anthropomorphisme homériques. Il s'y ajoute le légalisme et le mysticisme décrits principalement dans la *Psyché* de Rohde, bien qu'il n'ait pas assez tenu compte de la tendance à l'observation de la loi. Ceci conduit à la religion civique de

Digitized by Google

la Grèce posthomérique, forme qui domine l'histoire du peuple grec.

Nous nous en tiendrons là pour un premier compte-rendu. Nous pensons rendre compte dans un deuxième article de la partie encore à paraître de l'édition allemande du manuel.

Carl Albrecht Bernoulli.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

S. Langdon. — **The H. Weld-Blundell Collection in the Ashmolean Museum** Vol. I : **Sumerian and semitic religions and historical Texts.** Oxford, Editions of Cuneiform Inscriptions. vol. I, 1923, IV + 60 pp.; 44 pl.

Sous la direction de M. Langdon, professeur d'Assyriologie à l'Université d'Oxford, commence à paraître une nouvelle collection dont le but est la publication des tablettes et inscriptions achetées en Mésopotamie depuis 1921 par M. H. Weld-Blundell, de Quean's College, bienfaiteur insigne de l'Ashmolean Museum. Par la suite, dans la même série de volumes, paraîtront les résultats épigraphiques des fouilles entreprises depuis 1922 par l'Université d'Oxford, aux frais de M. Weld-Blundell, et par le Field Museum de Chicago, sur le site de Kish, où le ministère français de l'Instruction Publique avait fait commencer des recherches par M. H. de Genouillac en l'année 1911.

Les frais généraux de l'édition sont supportés entièrement par le généreux Mécène, aussi convenait-il de publier dans le premier volume un choix des principaux textes par lui offerts au Musée en 1921-1922. De là une variété très considérable dans les vingt documents extraits de sa collection, auxquels sont joints une Liturgie appartenant à un marchand d'antiquités et un texte donné à l'Asmolean Museum par M. Stevenson.

Digitized by Google

Un long poème met en scène Lougalbanda, l'un des rois de la première dynastie d'Ourouk ; il paraît avoir une base historique d'après laquelle après la ruine du royaume sémitique de Kish par les Sumériens d'Ourouk, le second roi de la dynastie ouroukienne se serait trouvé dans un grand embarras ; Lougalbanda de Dêr vient à son secours et lui succède sur le trône. Les cultes de Dêr et d'Ashnounnak sont alors adoptés à Ourouk qui devient le centre des hommages rendus à Anou et à Innini.

De l'époque de Samsou-Ilouna, un hymne à Enlil-bâni, onzième roi d'Isin, mort depuis plus d'un siècle, témoigne probablement de la continuation, sous les rois amorrhéens, du culte rendu aux anciens rois. Un hymne à la déesse des grains Nidaba, identifiée à Innini, mentionne dix-sept de ses temples ; il est analogue à une prière adressée à la même déesse Innini en tant que Reine du ciel ; ce texte est précédé d'un autre texte en six paragraphes, difficilement intelligibles tant par le mauvais état de la tablette que par la langue en laquelle il est écrit ; il y est question de divers démons, notamment de la Labartou, ce mauvais génie auquel M. Thureau-Dangin a consacré récemment une étude dans la *Revue d'Assyriologie*. Un cône dont l'inscription est complète donne à peu près le même texte, relatif au temple de Ninégal construit par l'épouse de Rîm-Sin, qu'une tablette mutilée de Berlin, traduite dans les *Inscriptions de Sumer et d'Akkad* (p. 311, *d*). Une inscription sumérienne de Hammourabi donne, sur la construction du mur de Sippar, un texte plus développé que les duplicata possédés par le Musée britannique. Une tablette de l'Eana d'Ourouk indique les offrandes journalières faites dans ce temple d'après les décisions du roi Nabu-apal-iddin (IXe siècle) et ajoute à la connaissance que nous avons du rituel de ce temple par une importante tablette du Louvre (Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*).

Citons encore des hymnes à la déesse Nidaba et au roi divinisé Shoulgi ; une tablette scolaire portant d'un côté le syllabaire A, sur l'autre face une liste de noms divins ; un barillet commémoratif de la reconstruction du temple de Shamash à Sippar par Nabonide ; des briques babyloniennes du roi d'Assyrie Ashour-êtil-ilani, fils d'Assurbanipal, et du roi néo-babylonien Nabuchodorosor II.

Quelques textes sont donnés seulement en fac-similé ; l'un d'eux, un hymne d'Eridou a été publié en transcription et traduction dans l'*American Journal of Semitic Languages*.

La Liturgie ajoutée aux documents de l'Ashmolean Museum est le double d'un prisme possédé par ce musée et de quatre documents

Digitized by Google

fragmentaires provenant de Nippour. C'est une suite de huit lamentations, dont sept terminées par un même refrain, qui se récitaient à Kesh. Nous en possédons maintenant le texte intégral.

Ce premier volume est à peu près exclusivement consacré à des textes religieux. Il doit être suivi par un volume de textes historiques, parmi lesquels se trouvera une liste sumérienne des rois antédiluviens différente de celle que M. Langdon a publiée dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*. La nouvelle collection sera certainement accueillie avec faveur non seulement par les Assyriologues, mais par tous ceux qui s'intéressent à la civilisation de l'Orient, et l'on doit beaucoup de gratitude à M. Langdon pour la rapidité avec laquelle il publie et interprète ces documents importants.

L. DELAPORTE.

HENRI DELAFOSSE. — **Le quatrième Evangile** (Collection **Christianisme**, 5), Paris (Rieder), 1924, in-16, 234 p. Prix : 7,50.

Le quatrième Evangile continue d'attirer l'attention et, quoique beaucoup d'explications en aient été données, il reste encore, sur bien des points, énigmatique. M. Henri Delafosse en propose une interprétation très neuve. Pour lui, l'ouvrage révèle deux tendances opposées. En certains passages le Christ renie sa mère, il se donne comme le premier qui apporte la connaissance du Père, il rejette l'Ancien Testament, Moïse lui-même comme les prophètes, il combat le « Prince de ce monde », il nie que les corps doivent ressusciter et se présente comme un être spirituel. Dans d'autres il a un corps charnel et il veut qu'on mange sa chair, il se donne comme le Logos par qui le monde a été fait, il parle de choses terrestres sur lesquelles il veut être cru autant que sur les choses célestes, il ressuscite au sens matériel du mot, montre ses mains perçées et son côté ouvert et les fait toucher par un apotre incrédule, enfin il se réclame fréquemment de l'Ancien Testament. M. Delafosse explique ces contradictions en disant que les textes de la première série sont d'origine gnostique, plus précisément marcionite, et que les autres viennent d'un catholique qui a utilisé l'œuvre hérétique au profit de la foi orthodoxe. La première rédaction, ayant été adoptée par l'Eglise officielle, doit se placer avant l'excommunication de Marcion, qui eut lieu en 144. Elle a dû suivre de près la révolte de Barkochbâ, en l'an 132, à laquelle elle fait allusion (V, 43). La seconde,

Digitized by Google

citée vers 178 par Irénée, ne peut être antérieure à cette date que de quelques années, car elle polémique contre les Montanistes en identifiant avec l'Esprit de vérité le « Paraclet », qui était confondu par eux avec Montan et qui d'ailleurs avait d'abord désigné Marcion.

Tout cela est exposé avec beaucoup de finesse et de vigueur en une introduction de 127 pages, très claire et bien conduite. La contre-épreuve est fournie par une traduction nouvelle du quatrième Evangile, où les deux rédactions sont distinguées sans être séparées et qu'accompagnent des notes sobres et suggestives.

J'avoue pourtant que je n'ai été convaincu qu'à moitié. M. Delafosse paraît bien démontrer qu'il y a dans le quatrième Evangile des éléments gnostiques, encore que le départ qu'il en fait soit souvent contestable. Il établit moins bien que l'origine en est marcionite, car Marcion n'est pas seul à avoir soutenu, dans les premiers temps de l'Eglise, des idées analogues et l'analogie d'ailleurs est assez limitée. Il montre aussi avec beaucoup de vraisemblance qu'un nouveau rédacteur a redressé les premiers matériaux en un sens orthodoxe, mais non que son orthodoxie s'en prend au montanisme ou au marcionisme. L'édition catholique chez Irénée semble déjà ancienne. Justin paraît bien l'avoir en vue quand par exemple il cite dans son Dialogue (LXXXVIII, 7) un passage caractéristique du chapitre premier (v. 22-23) où se trouve invoquée une prophétie d'Isaïe. Quant aux éléments gnostiques mis à profit par le dernier rédacteur ils peuvent se rattacher à une gnose bien antérieure à celle de Marcion. L'allusion qui serait faite à la révolte de Barkochba est trop contestable pour fournir une base bien sûre.

Que l'on ne se méprenne point sur le sens de ces réserves. Elles visent seulement ce que j'appellerai les positions avancées de M. Delafosse. La thèse centrale n'en reste pas moins solide et l'on aura grand profit à le lire.

P. ALFARIC.

ALFRED LOISY. — **Les Actes des Apôtres, traduction nouvelle avec introduction et notes** (Collection **Christianisme**, 8), Paris (Rieder), 1924, in-16, 302 p. Prix : 9 fr.

De l'interprétation du quatrième Evangile proposée par M. Delafosse on peut rapprocher celle que M. Loisy a donnée des Actes des Apôtres. Ici comme là il s'agit de découvrir à travers le texte ac-

Digitized by Google

tuel des vestiges d'une œuvre plus ancienne qui aurait été systématiquement remaniée pour les besoins d'une certaine orthodoxie. M. Loisy signale d'abord un indice très sûr de ce remaniement dans le prologue même du livre, où il note que la phrase, d'abord très coulante, se trouve soudain interrompue par des incidentes visiblement surajoutées. Il relève ensuite la tendance qui caractérise ces premières additions en une série d'autres textes qui ont entre eux d'étroites ressemblances et qui forment une trame continue. Ceux qui restent ensuite à travers le recueil appartenaient à la rédaction initiale, dont ils ne représentent d'ailleurs que des débris.

D'après M. Loisy, le premier auteur des Actes, qui parle à la première personne au début du prologue, doit être le même que celui qui dit « nous » dans la relation des voyages de Paul. C'est donc un compagnon de l'Apôtre et ce « ne peut guère être que Luc, le « cher médecin » mentionné dans l'Epître aux Colossiens » (IV, 14). Il se présente lui-même, au début du troisième Evangile dont les Actes des Apôtres sont la continuation, comme un esprit cultivé et consciencieux, qui a voulu se documenter de son mieux sur les origines du Christianisme et présenter avec ordre le résultat de ses recherches. Aussi son histoire des temps apostoliques était-elle vraie et sincère « autant que peut l'être une légende religieuse ». Il a dû l'écrire à une certaine distance des faits qu'il raconte, vers l'an 80.

Le second rédacteur, celui qui a donné au livre des Actes sa forme actuelle, écrit plutot une apologie du Christianisme, à laquelle il adapte librement et sacrifie souvent l'œuvre de son devancier. Pour lui l'Eglise est le royaume de l'Esprit, figuré à travers la lettre du judaïsme. Pour mieux dire, elle est le judaïsme véritable dont l'ancien était seulement une préparation providentielle. Les juifs charnels l'ont méconnue mais les gentils y sont entrés en leur place. L'autorité civile doit donc accorder aux vrais croyants la liberté reconnue auparavant à tous les sectateurs de la Loi. C'est ce qu'ont fait du reste jusqu'ici tous ses représentants. De pareilles affirmations ne se comprennent bien que vers le début peut-être même vers le second quart du IIe siècle. C'est surtout à Rome qu'elles sont en leur place. C'est là d'ailleurs que s'arrêtait déjà et qu'a dû être écrite l'œuvre primitive de Luc.

Toutes ces hypothèses sont très cohérentes et elles s'accordent fort bien avec les idées que M. Loisy professe par ailleurs sur les origines du Christianisme. On peut trouver pourtant que le texte des Actes ne les impose pas nécessairemeni. Le style et la doctrine en sont assez uniformes. Le récit primitif attribué à Luc se laisse

Digitized by Google

difficilement apercevoir à travers notre rédaction canonique. Les fragments qu'en a extraits M. Loisy se montrent très discontinus et ne présentent quelque suite que dans la relation des voyages de Paul. Au point de vue doctrinal, ils sont beaucoup moins pauliniens que ceux qui viendraient du second rédacteur. Et ils représentent comme eux dans leurs parties les plus anciennes, des traditions mythiques inspirées par des textes de l'Ancien Testament plutôt qu'une histoire véridique puisée à bonne source.

Quoi que l'on pense de ces réserves, même si l'on n'adopte pas dans son ensemble la thèse générale de M. Loisy, on gagnera beaucoup à l'étudier de près. Elle abonde en vues pénétrantes et en rapprochements suggestifs.

A cet égard, le fascicule paru dans la Collection Christianisme ne dispense pas de lire le grand commentaire de 963 pages in-8°, publié en 1920 à la librairie Nourry. Mais il en donne un résumé commode et en conserve la substantifique moelle.

PROSPER ALFARIC.

HANS WINDISCH. — **Der zweite Korintherbrief,** Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1924 (**Krit. Exeg. Komm. über d. N. T. gegründet von.** K. A. W. MEYER. — **Sechste Abteilung, 9 Auflage**) 1 vol. in-8° de VII-436 p.

M. Johannes Weiss a publié, en 1910, un très important commentaire de la première épître aux Corinthiens qui a remplacé dans la collection Meyer, l'excellent commentaire de Heinrici qui avait été, en son temps, un modèle d'exégèse et qui, pendant quarante ans au moins, a exercé sur la critique paulinienne une profonde et féconde influence. Le commentaire de Weiss présentait de la correspondance de Paul avec les Corinthiens une conception nouvelle. Il voyait dans les épîtres telles qu'elles nous sont parvenues une compilation formée de fragments appartenant à beaucoup plus de deux lettres et disposée dans un ordre qui n'est pas toujours heureux. Le volume de Weiss sur la première épître devait être complété par un commentaire de la seconde et par une étude d'ensemble sur le problème critique posé par la correspondance de Paul avec les Corinthiens [1]. La mort prématurée de Johannes Weiss, en août 1914, a

1. Cf. Joh. Weiss, *Das Urchristentum*, Goettingen 1917, p. 245 n. 2.

Digitized by Google

privé la science de ces deux ouvrages qui, avec le commentaire de la première épître, auraient certainement formé un ensemble d'une importance capitale. Nous en sommes malheureusement réduits, pour nous faire une idée du système que Weiss eût développé, à utiliser les indications que fournit la sommaire esquisse consacrée par lui aux épîtres aux Corinthiens dans son *Urchristentum* dont la première partie seulement avait paru avant sa mort [1].

Le commentaire de M. Windisch dont le titre est transcrit ci-dessus remplace dans la collection Meyer, celui que Weiss aurait dû écrire. Ce n'est certainement pas méconnaître les mérites de ce travail, excellent à bien des égards, que de dire qu'il n'empêche pas de regretter celui de Weiss. M. Windisch ne partage pas les idées de Weiss sur la composition de la première épître, il en a met l'unité et s'il reconnaît le caractère composite de la seconde, il en distribue les éléments tout autrement que ne faisait Weiss, si bien qu'au lieu de l'œuvre homogène qu'auraient constituée les deux commentaires de Weiss, il y a maintenant, dans la collection Meyer, deux volumes dont chacun n'expose que fragmentairement la conception de son auteur.

M. Windisch applique la même méthode exégétique que son prédécesseur, étude grammaticale minutieuse, discussion approfondie des opinions des divers exégètes, nombreux et souvent suggestifs rapprochements avec une foule de textes de la littérature antique. Cette riche érudition rend parfois la lecture du commentaire un peu aride et il n'est pas toujours facile, au milieu de tous ces matériaux, de saisir la pensée de l'auteur, mais le travail qu'il faut s'imposer pour se l'assimiler est un travail fécond et utile. Le commentaire de M. W. est moins facilement accessible que ne l'était celui de Weiss et sa lecture n'est peut être pas à recommander aux débutants ; ceux-ci feront mieux de se servir du commentaire de Lietzmann. Mais, après tout, ce n'est pas là un grief à faire valoir contre M. W. car ce n'est pas pour les débutants qu'il a écrit.

Nous nous bornerons à résumer en quelques mots la solution que M. W adopte pour le problème de la composition de la seconde épître en indiquant les points principaux sur lesquels il se sépare des théories indiquées par Joh. Weiss.

Pour M. W. l'épître se divise d'elle même en trois parties. La première (A) constituée par les *chapitres 1 à 7* [2] forme une apologie

1. p. 245-269.

2. A l'exception du fragment *6, 14-7, 1* qui vient manifestement en surcharge et qui, s'il est paulinien, comme il y a tout lieu de le supposer est au moins déplacé.

Digitized by Google

avec instruction théologique. La seconde (B) est formée des *chapitres 8 et 9*. C'est un règlement ecclésiastique sur la question de la collecte. La troisième (C) comprend les *chapitres 10 à 13*. C'est un écrit de controverse très âpre.

L'ensemble de ces trois morceaux suppose une situation très différente de celle que révélait la première épître. On ne relève plus trace d'une division de l'Eglise en trois ou quatre partis. Le seul trait commun est l'opposition d'une fraction de l'Eglise contre Paul mais cette opposition est beaucoup plus vive au temps de la seconde épître qu'à celui de la première et la défense de Paul a un ton très différent.

Ces constatations obligent à admettre qu'un certain nombre de faits se sont produits entre la première et la seconde épître. Avec la plupart des critiques M. W. pense qu'il faut admettre trois événements principaux: 1) une visite de Paul qui fut pour lui l'occasion d'une amère déception. 2) Une lettre écrite peu après dans laquelle l'apôtre demandait le châtiment de son adversaire. Cette lettre était écrite sur un ton si sévère que, à peine l'eût-il envoyée, Paul en eut du regret. 3) Une mission confiée à Tite.

Beaucoup de critiques pensent [1] qu'une partie au moins de la lettre sévère serait conservée dans *II, 10-13*. C'est l'hypothèse formulée par Hausrath et connue sous le nom d'hypothèse de la lettre en quatre chapitres (*Vierkapitelbrief*). M. W. ne l'accepte pas. Trois raisons lui dictent son opinion. La première est que dans *II 10-13* on ne trouve rien qui réclame le désaveu ou le chatiement de celui qui avait offensé Paul alors cependant que nous savons par *II 2, 5s* que la lettre sévère formulait une telle demande. Cette raison n'est nullement décisive. Le caractère très personnel que devait avoir le réquisitoire de Paul contre son adversaire explique aisément que cette partie de la lettre n'ait pas été conservée, surtout si celui contre qui elle était dirigée avait fini par se soumettre. Il n'est pas plus difficile d'expliquer cette disparition qu'il ne l'est, dans l'hypothèse de M. W., d'expliquer la disparition complète de la lettre sévère.

La seconde raison qui dicte à M. W. son opinion est que le ton de C. est trop décidé pour qu'on puisse admettre que cette lettre ait été écrite dans l'angoisse. Ceci ne nous paraît pas non plus probant. Si Paul dit avoir écrit dans l'angoisse et dans les larmes, cela n'empêche pas que sa lettre, comme il le dit lui-même, était écrite sur un ton si sévère que Paul s'étant ressaisi eut lieu de redouter l'effet qu'elle pourrait avoir produit sur les Corinthiens.

1. Telle est par exemple l'opinion de Weiss et de M. Loisy qui joignent encore à cette lettre *II 2, 14-6, 13, 7, 2-4*.

Digitized by Google

La dernière raison de M. W. est que les *chapitres 10 13* visent des judaïsants, notamment des personnages venus du dehors tandis que les *chapitres 1 à 7* ne contiennent rien qui vise ces adversaires là. Mais ceci aussi peut s'expliquer dans l'hypothèse de l'antériorité de C. par rapport à A. Une fois la réconciliation opérée, on comprend que Paul soit revenu d'une manière générale sur le conflit qui s'était élevé entre lui et les Corinthiens, on comprendrait moins aisément qu'il ait donné à l'apologie qu'il était amené à donner de son ministère un caractère personnel et direct.

M. W. admet donc que le premier élément de la correspondance de Paul avec les Corinthiens après la première épître est représenté par les *chapitres 1 à 7* de *II* qui appartiennent à la lettre de réconciliation écrite après que Paul eut reçu par Tite la nouvelle de la soumission des Corinthiens.

A cette lettre appartiendait encore le *chapitre 8* qui traite de la collecte. Cette hypothèse est certainement plus naturelle que celle de Joh. Weiss qui assigne ce chapitre à une lettre sensiblement antérieure puisqu'elle aurait été écrite avant que l'Eglise ne fut divisée en partis. L'hypothèse de Weiss méconnaît l'analogie des situations que supposent les *chapitres 8 et 9* et aussi le lien organique qu'il y a entre le *chapitre 7* qui se termine par l'affirmation de la confiance que Paul a dans les Corinthiens et le *chapitre 8* où il leur demande, en somme, de justifier cette confiance.

M. W. ne croit pas — et ici encore il faut lui donner raison — que les *chapitres 8 et 9* puissent appartenir à la même lettre bien qu'ils paraissent supposer la même situation. Il voit dans le *chapitre 9* une lettre écrite peu après les *chapitres 1-8* et adressée non pas à l'Église de Corinthe mais aux communautés d'Achaïe. Nous serions porté à modifier quelque peu son hypothèse en admettant la simultanéité de la composition des *chapitres 8 et 9*.

M. W. ne pense pas que l'on puisse attribuer à la même lettre les *chapitres 1-7* et *10-13*. Nous croyons, quant à nous, qu'il a absolument raison. Rien n'est plus faible et plus inconsistant que les théories par lesquelles on a voulu expliquer la juxtaposition dans une même lettre de morceaux présentant des caractères aussi différents. On a dit, par exemple, que Paul n'ayant certainement pas dicté la totalité de la seconde épître d'un seul jet pourrait avoir été — par exemple, comme le suppose Lietzmann, à la suite d'une nuit d'insomnie — lorsqu'il dicta les *chapitres 10-13* dans des dispositions différentes de celles dans lesquelles il se trouvait en dictant les *chapitres 1 à 7*. Mais ce ne sont pas seulement les dispositions de Paul

Digitized by Google

qui ont changé entre la première et la seconde parties c'est toute la manière dont il se représente la situation de l'Eglise de Corinthe qui n'est plus la même. D'autres ont supposé qu'entre temps, Paul aurait reçu de nouveaux renseignements qui lui auraient montré que la soumission de l'Eglise était moins complète qu'il ne l'avait cru d'après les récits de Tite. Mais alors Paul aurait-il envoyé à Corinthe une lettre ne répondant plus à la situation réelle? D'autres enfin ont imaginé que les *chapitres 1 à 7* s'adressaient à l'Eglise dans son ensemble et les *chapitres 10 à 13* à une minorité restée hostile. Mais il n'y a pas un mot, dans la dernière partie de la lettre, qui prouve ou qui autorise à supposer que Paul ne s'adresse pas, comme dans la première partie, à l'ensemble de l'Eglise.

On ne peut donc que donner raison à M. W quand il admet que les *chapitres 10 à 13* appartiennent à une autre lettre que les *chapitres 1 à 7*. Nous avons dit plus haut qu'il repousse — à tort selon nous — l'hypothèse qui y voit une partie de la lettre sévère. Il suppose que l'opposition, vaincue par l'intervention de Tite et par la lettre sévère, n'aurait pas tardé à relever la tête ce qui aurait provoqué une nouvelle et vigoureuse intervention de l'apôtre. Sans doute, il n'y a rien d'impossible à cette reprise de la crise, encore faudrait-il qu'elle ressorte de quelque indice positif, ce qui n'est pas le cas. Mais surtout il faudrait admettre que cette crise s'est développée et a évolué avec une extrême rapidité puisque, peu de temps après cette reprise de l'opposition, Paul trouva à Corinthe une situation assez calme pour pouvoir écrire l'épître aux Romains, dans laquelle on perçoit sans doute un écho de la lutte que l'apôtre avait du soutenir contre ses adversaires, mais un écho déjà affaibli. Quand il écrivit cet exposé de sa théologie, Paul dominait de haut l'opposition qui s'était produite. Aurait-il pu le faire si la confiance renouvelée qu'il avait pu avoir dans les Corinthiens avait été ébranlée une seconde fois?

Nous ne pouvons donc accepter dans son ensemble le système de M. W. mais cela ne nous empêche pas de reconnaître les mérites de son travail qui est certainement le commentaire le plus satisfaisant que nous possédions à l'heure actuelle sur la seconde épître aux Corinthiens.

MAURICE GOGUEL.

Digitized by Google

EUGÈNE de FAYE. — **Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée.** Volume premier : **Sa biographie et ses écrits.** Paris, E. Leroux, 1923. Un vol. in-8° de x-243.

Depuis de nombreuses années, M. de Faye s'est appliqué à l'étude patiente et approfondie d'Origène. Ce premier volume forme l'introduction d'un grand ouvrage que nous attendions, voilà déjà longtemps. Il a pour but de replacer l'illustre Alexandrin dans son milieu, de le tirer de l'isolement où une sorte de demi-légende l'a mis. Les théologiens du IVe et du Ve siècle, qui se sont disputés si âprement autour de quelques unes de ses idées, n'étaient plus guère en état de le comprendre ; ils l'interprétaient en fonction des préoccupations doctrinales de leur temps, nullement par rapport aux tendances et à la pensée religieuse du IIIe siècle. Origène n'est donc pas une sorte de monstre, de « phénomène » anormal et qui ne s'expliquerait que par un caprice de la nature ; il est, en un sens, un aboutissement. Mais, à la vérité, il est encore bien plus un point de départ et M. de Faye marque judicieusement, dès l'abord, l'importance de sa pensée sur la pensée chrétienne elle-même *à une heure décisive de son développement*. Décisive en ce sens qu'elle s'y organise dans la culture intellectuelle et philosophique de l'ambiance ; en ce sens, encore qu'elle rompt décidément avec une méthode d'adaptation reconnue dangereuse.

Jusqu'alors les « intellectuels » venus à la foi, un Justin, un Tatien, un Tertullien, même un Clément d'Alexandrie, ne sont point des penseurs véritables ; ils ont exprimé, plus ou moins heureusement, des croyances courantes et pas toujours très substantielles ; ils n'ont point apporté à la foi des conceptions nouvelles capables de l'enrichir ; ils n'ont point su lui infuser l'esprit et comme l'essence de la spéculation philosophique profane, par quoi la règle (*regula fidei*) pouvait prendre une singulière ampleur. Cependant, certains hommes qui se disaient, qui se croyaient et que, sans doute, on avait cru longtemps chrétiens, avaient commencé, avec une hardiesse décisive, à opérer cette féconde fusion de l'hellénisme et du christianisme : c'étaient *les gnostiques* ; et, sous prétexte de nourrir la *regula fidei*, de la mettre au point pour les hommes de haute culture, ils l'avaient fait éclater ; ils en avaient bouleversé les termes. L'œuvre d'Origène, ce sera, en demeurant à la fois dans l'esprit de ces gens-là et dans la ligne de l'orthodoxie de son temps, du moins en intention, de placer décidément la pensée chrétienne sinon au plein de la pensée hellénique, au moins dans ses *formes* et sous son *apparence*, ce qui est

Digitized by Google

bien le principal pour le commun des hommes, même instruits. D'incertaine et hésitante qu'elle était encore avant lui, elle devient par lui plus ferme et plus sûre d'elle-même ; elle précise ses directions et ses méthodes. Tout cela, M. de Faye l'a dit avec une netteté parfaite dans son *Introduction*.

Le livre se divise naturellement en deux parties. La première (chap. I-IV) étudie la biographie d'Origène; la seconde (chap. V-XII) passe en revue les œuvres qui nous restent de lui et s'applique à les caractériser. Un dernier chapitre (chap. XIX : *Culture et érudition d'Origène*) sert de conclusion.

A dire vrai, nous sommes bien médiocrement renseignés sur la vie du personnage en cause. Notre source unique — ou à peu près — est l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. L'évêque de Césarée disposait, sans aucun doute, d'informations assez étendues, puisqu'il avait aidé son maître Pamphile à composer une bibliothèque des œuvres d'Origène. Mais peut-être s'intéressait-il plus aux écrits et aux idées de son héros qu'à ses faits et gestes. En tous cas, ce qu'il nous en dit n'est exempt ni d'inadvertances, ni de confusions, ni même d'erreurs. Il ne paraît pas savoir très bien quand Origène est né, ni quels philosophes grecs ont eu une action décisive sur la formation de son esprit ; il se représente aussi mal que possible ce que fut son éducation philosophique. J'ai l'impression que M. de Faye traite ce précieux et déplorable historiographe avec une indulgence excessive, en concédant qu'au total *il mérite la confiance* (p. 3). Assurément, nous sommes encore heureux de l'avoir, mais c'est que nous n'avons point licence de nous montrer difficiles.

Dans Origène, Eusèbe n'a voulu voir que le chrétien, mais il y avait aussi le Grec et l'intérêt principal qui s'attache à l'homme tient justement à ce qu'il a accordé en lui vaille que vaille le christianisme et l'hellénisme. Par malheur, nous nous rendons mal compte de la formation pratique de sa mentalité, et nous voyons mieux les résultats de son éducation que nous n'en analysons les composantes. C'est de très bonne heure qu'il fixe le système d'allégorisme qui lui permettra de faire entrer dans sa théologie tout ce que lui offre d'intéressant le *philosophisme* de son milieu. Il ne semble pas qu'il ait, sur ce point, rien dû à Clément d'Alexandrie, plus souple, plus discret, plus aimable que lui. M. de Faye admet que Clément n'avait point professé dans son enseignement de *didascaleion*, au temps où Origène le suivait, les idées dont il devait nourrir ses *Stromates*, et il admet de même que l'élève n'avait point lu le livre du maître avant de se fixer lui-même. Du reste, une différence profonde sépare Origène de Clé-

Digitized by Google

ment : il ne s'est jamais converti à la philosophie, il ne l'a jamais aimée; il l'a seulement exploitée au bénéfice du christianisme. Quand, vers 218, il se sent en possession de sa pensée, qui ne bougera plus guère, il commence à écrire. Il ne s'arrêtera plus et son œuvre atteint une étendue qui nous confond. M. de Faye l'explique par l'habitude qu'il avait prise de ne pas tenir la plume lui-même, mais de dicter sans aucune préoccupation littéraire, sans grand souci de la composition, sans véritable soin du détail. Il pouvait aller vite et longtemps. De plus, il mettait en livres tout l'enseignement qu'il donnait : la matière ne lui manquait pas.

Ce fut un différend avec son ancien protecteur, l'évêque Démétrius, qui le chassa d'Alexandrie en 232 ; différend tout personnel et où son orthodoxie n'était point compromise. Aussi bien, il ne semble pas qu'elle ait jamais été incriminée de son vivant. Nous serions tentés de nous en étonner, parce que nous croyons reconnaître en lui l'esprit de Basilide et de Valentin et que nous sommes très frappés de la distance qui le sépare des écrivains chrétiens de la génération qui l'a précédé ; mais les contemporains ne voyaient pas les choses comme nous; ils étaient moins prompts à catégoriser et à séparer. Et, d'ailleurs, Origène si *gnostique* qu'il fût, d'esprit et de méthode ne l'était pas, si je puis ainsi dire, d'intention; j'entends qu'il restait très fermement attaché à la *règle de foi* de son Eglise et qu'en l'amplifiant, ou l'enrichissant, il ne croyait ni ne voulait rien y ajouter d'*essentiel*. Il ne s'est jamais abandonné en fait aux divagations métaphysiques des authentiques gnostiques. Certainement son allégorisme effréné le jette bien souvent hors du bon sens et substitue à l'interprétation raisonnable des textes scripturaires une exégèse délirante ; mais il ne pousse pas jusqu'aux constructions extravagantes de la gnose. Nous ne laissons pourtant pas d'être choqués de la singularité du compromis qui a rapproché dans sa pensée la philosophie et la foi. M. de Faye estime que nous le sommes même trop, que nous sommes trop sensibles aux différences et pas assez aux ressemblances entre ceci et cela : *christianisme et philosophie*, dit-il (p. 80) *se rejoignaient à une certaine profondeur*. Je crois surtout qu'Origène et ses contemporains, dépourvus de toute culture scientifique et fort médiocres analystes, n'avaient dans l'esprit ni les exigences de notre logique, ni notre besoin de clarté : autrement leur *syncrétisme* spéculatif n'aurait pas tenu un instant.

De l'œuvre d'Origène, il ne nous reste plus que d'imposantes ruines. M. de Faye cherche à se rendre compte des raisons qui ont assuré la survie de ce qui nous reste. Mis à part le *de Principiis*, que

Digitized by Google

les querelles du v^e^ siècle ont suffi à conserver, puisqu'il y a servi de champ de bataille, je pense bien que le hasard a joué en l'espèce un grand rôle, mis à part le *Contre Celse* qui a pu continuer d'intéresser l'Eglise, même après l'édit de Milan, comme recueil d'arguments apologétiques. La grosse question qui se pose à nous, en face de ces débris, c'est celle de la valeur de ceux d'entre eux qui ne nous sont parvenus qu'en traduction latine. Dans quelle mesure ces versions de Rufin, de Jérôme, ou d'autres nous donnent-elles la véritable pensée de l'original ? Le texte d'Origène courait un triple danger aux mains de ses interprètes occidentaux. D'abord, il était parfois un peu subtil pour eux — je songe surtout à Rufin — et ils pouvaient ne pas le comprendre, donc le travestir de la meilleure foi du monde. En second lieu, il contenait des propositions doctrinales qui, n'ayant point prévalu dans la foi, les choquaient gravement et leur paraissaient susceptibles de nuire à la renommée de l'homme qu'ils prétendaient faire admirer. Comme ils ne connaissaient à aucun degré nos scrupules touchant le respect des textes, ils ont pu céder à la tentation de corriger, de couper, d'interpoler. Enfin, le style d'Origène leur devait sembler, à juste titre, lâché et dépourvu des agréments si hautement prisés de leur temps; ils pouvaient chercher à l'embellir et à lui donner plus de tenue. La comparaison que nous gardons le moyen de faire entre les morceaux que nous avons conservés de l'original grec et leur transcription latine, et les aveux mêmes des traducteurs, nous prouvent que les écrits d'Origène n'ont échappé à aucune des trois infortunes et même en ont cruellement pâti. M. de Faye ne cherche pas à se faire illusion sur l'étendue du désastre, lequel ne peut être que partiellement réparé par les artifices d'une critique prudente et toujours en éveil, prête à tirer parti des heureuses inadvertanees et des oublis des massacreurs bien intentionnés. Et il nous reste, même sur les points essentiels, plus d'une inquiétude. M. de Faye étudie donc successivement les *Hexaples*, les *Commentaires*, les *Principes*, les *Homélies*, le *Contre Celse* et divers écrits de circonstance: le *de Oratione*, l'*Exhortation au martyre*, trois *Lettres* et les *Reliquiae*. Il les considère, pour ainsi dire, de l'extérieur, soucieux seulement de préciser ce que chacun d'eux représente dans l'œuvre d'Origène et ce qu'il contient. A propos de tous, il s'applique à nous faire comprendre les procédés d'information, la méthode d'exposition, les habitudes d'esprit de l'exégète, du prédicateur, de l'apologiste. Et, surtout, il nous montre le lien de tout cela avec les habitudes, les méthodes, les procédés intellectuels du milieu où Origène s'est formé. On lira avec plus grand profit, particulière-

Digitized by Google

ment, les pages pleines et suggestives consacrées à l'exégèse et à l'allégorisme de notre auteur (p. 75-95). Au fond cet allégorisme même, qui nous paraît si puéril, et auquel, pourtant, les meilleurs esprits d'alors accordaient leur confiance, a rendu à l'Eglise le service — si c'en est un, mais enfin, elle crut que c'en était un — de la débarrasser des redoutables objections des gnostiques contre la Bible. Du reste, les auditeurs d'Origène, qui n'étaient pas tous des intellectuels, trouvaient parfois qu'il allait un peu loin dans la subtilité, ce qui prouve sans doute que tous les chrétiens de ce temps-là n'étaient point dépourvus de bon sens.

A lire le dernier chapitre, sur la culture et l'érudition d'Origène, il semble que M, de Faye souhaiterait pouvoir y dire plus de bien que son analyse exacte ne lui permet d'en penser. En ce qui regarde la littérature « artistique » de l'antiquité classique, Origène n'a que des connaissances de bon élève qui n'a point rouvert ses livres ses études une fois terminées. Sur tout le reste, il a surtout pratiqué des manuels et, je pense, des recueils d'*excerpta*. Même dans le domaine de la philosophie, où son information paraît plus immédiate et plus étendue qu'ailleurs, il y aurait imprudence à exagérer sa connaissance directe des œuvres des « maîtres ». Il semble avoir lu une partie des dialogues de Platon et des traités des grands stoïciens; mais il a surtout fréquenté chez les philosophes du IIe et du IIIe siècle, ceux de son temps. En définitive, c'était là peut être ce qu'on appelait alors « la grande culture ». Elle est loin de répondre à notre idéal, j'entends à celle qu'il nous semble qu'Origène aurait pu se donner en utilisant à fond les ressources qu'il trouvait autour de lui à Alexandrie. J'ai l'impression que M. de Faye lui est vraiment très bienveillant, quand il reconnait en lui *un vrai fils de la Grèce*, en *affinité profonde avec la pensée hellénique*, animé de la *curiosité d'esprit* qui est le trait distinctif des philosophes grecs. C'est vrai dans les limites que marque la constatation préliminaire de M. de Faye : il avait *perdu quelques uns des traits essentiels du génie de sa race* (p. 210). Oui, je le crois ; il s'était rendu incapable de rien considérer sinon en fonction des postulats de la foi chrétienne, de la *philosophie barbare*, comme disaient les vieux apologistes ; mauvaises conditions pour rester un Grec authentique. *Il a la passion de l'érudition*, écrit M. de Faye. C'est un peu absolu ; il a la passion de la découverte des arguments d'apologétique, des explications qu'il imposera aux difficultés d'exégèse dont il est hanté. Le reste ne l'intéresse pas ; son érudition, comme sa curiosité, demeure étroite, parce que tendancieuses.

En somme, du livre de M. de Faye, il sort beaucoup moins « immense »

Digitized by Google

qu'il n'apparaissait dans la pénombre où une connaissance superficielle le laissait. Il rentre pleinement dans l'histoire et il redevient un homme du IIIe siècle, considérable, mais non point si extraordinaire. On ne l'en comprendra que mieux. Certes, rien qu'à lire le *Contre Celse*, on découvrait aisément qu'il n'avait pas beaucoup de talent et que celui qu'il entreprenait de pulvériser était plus solide que lui ; à lire les *Principes*, on s'apercevait qu'il était plus subtil que profond, plus ingénieux que fort. A le considérer d'ensemble, sous la conduite du plus averti et pourtant du mieux disposé de ses exégètes d'aujourd'hui, il parait inférieur à sa renommée et à son influence. Enfin ! Peut être les volumes qui vont suivre redresseront-ils cette impression. Qui lira avec l'attention qu'il mérite celui dont je viens de parler, si solide, si net et si probe, souhaitera, comme moi, de voir bientôt paraître les autres.

Ch. GUIGNEBERT.

A. KOYRÉ. — **Essai sur l'idée de Dieu et des preuves de son existence chez Descartes,** 1922.

Des études récentes ont établi qu'il y avait chez Descartes, physicien et mathématicien, un théologien. Dans ce domaine, sa pensée a été comme partout fort féconde, puisqu'elle a suscité toute une école dont Malebranche a été le plus illustre représentant.

C'est ce théologien que M Koyré, spécialiste de l'étude des théologies médiévales, a voulu mettre en relief. Il n'a pas voulu faire un exposé complet de la théologie de Descartes, sans doute parce que cette étude aurait dépassé les dimensions d'un mémoire qui lui a valu le diplôme de la section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études, mais aussi parce qu'il se proposait tout spécialement de rechercher les sources de cette théologie. Il s'est donc borné à nous exposer, d'après les textes, la doctrine de Dieu de l'auteur des Méditations et d'en discuter les origines.

A première vue, c'est l'idée traditionnelle de Dieu qu'adopte Descartes. Mais en se l'appropriant, il la marque de son sceau. Il a une façon originale et personnelle de comprendre les idées de tout le monde. Sa doctrine de Dieu est bien celle du catéchisme de l'Église. mais en traversant pour ainsi dire son puissant cerveau, elle revêt un aspect qu'elle n'avait pas encore eu.

Quels en sont les éléments essentiels ? Ce sont la perfection et la volonté absolue, supérieure à l'entendement que Descartes considère

Digitized by Google

comme passif. L'analyse que M. K. fait d'après les textes de ces notions est particulièrement heureuse. Il en a bien mis en relief l'originalité et l'enchaînement. Signalons tout spécialement les pages où il traite des rapports de la volonté divine et de l'entendement, (p. 15 — 27, p. 33 *sq.*) de la volonté divine et de la liberté morale (p. 35-42). Étant donné l'idée que Descartes se faisait de Dieu, le problème qui consiste à concilier la perfection et la toute puissance de Dieu avec le fait de l'erreur, de l'imperfection, du péché, présente des difficultés qui semblent insurmontables. M. K. a interprété avec beaucoup de finesse la pensée cartésienne sur ce point. Au total, son analyse de la doctrine de Dieu du grand philosophe, si rigoureuse et si objective, laisse l'impression que cette doctrine est sinon la maîtresse pièce de tout son système, du moins l'une de ses assises fondamentales.

M. K. recherche ensuite les sources de la doctrine cartésienne de Dieu (p. 61-117). C'est une partie de son étude très soignée, précise et approfondie. Elle dénote une remarquable connaissance des théologies médiévales.

Dans sa première partie, l'auteur a mis en évidence les particularités de la doctrine de Descartes, « l'infinitisme, le volontarisme, sa théorie du jugement, de la lumière naturelle, du Cogito » et c'est l'origine de ces particularités qu'il recherche. Tout le monde reconnaît que Saint-Augustin a exercé sur Descartes une influence très directe. Cette influence, M. K. s'efforce de la préciser. Sur ce point, son étude complète celle de ses prédécesseurs. Vient ensuite la question de l'influence de S. Thomas sur l'auteur des Méditations. Sur ce point les avis sont partagés. Notre auteur insiste sur le caractère intellectualiste de la doctrine thomiste et lui oppose le caractère volontariste de celle de Descartes. Il incline donc fortement à croire que celui-ci a subi beaucoup moins l'influence de Saint-Thomas que celle de Saint-Bonaventure. Descartes est-il redevable á Scot Érigène de certains éléments de sa doctrine ? M. K. constate certaines analogies, mais n'ose affirmer une filiation historique entre ce théologien et le philosophe. Enfin Duns Scot a-t-il été l'un des maîtres de Descartes ? Les pages que M. K. a consacrées à la comparaison des idées de l'un et de l'autre sont fort curieuses et méritent qu'on s'y arrête. Il estime que Descartes a connu Duns Scot et qu'il l'a étudié. Il est vrai qu'il ne l'a connu que de seconde main. Il pense que c'est pendant la période de 1626 à 1629 que Descartes a pris connaissance des idées scotistes.

Descartes aurait bien voulu faire croire que dans le domaine de la

Digitized by Google

théologie comme partout ailleurs il était absolument indépendant et original. Il n'en est rien. Sans contestation possible, il a été nourri de la théologie qui s'est développée de Saint-Augustin jusqu'à la fin du Moyen âge. Ce qui est vrai dans sa prétention, c'est qu'il s'est approprié les éléments essentiels de la doctrine de Dieu des grands théologiens médiévaux, il les a repensés pour son compte, il les a marqués de son empreinte, il les a coordonnés en une doctrine vraiment personnelle et originale.

Dans une deuxième partie, M. K. expose les preuves de l'existence de Dieu d'après Descartes. Ici encore, il n'a pas de peine à établir que l'auteur des Méditations est à son insu de la lignée des grands théologiens du Moyen âge. Il reprend les preuves de l'existence de Dieu qu'ils avaient élaborées. Cependant jamais il ne les copie ; l'originalité est si forte chez lui qu'il ne saurait être plagiaire. Ces preuves il les repense pour son compte. C'est du métal qu'il coule dans un creuset qui n'appartient qu'à lui. Issues de sa puissante pensée, ces preuves ont une logique, une cohésion, une force qu'elles n'ont pas toujours eues même chez ceux qui les ont inventées.

Ici encore les vrais maîtres ou plutôt les inspirateurs de Descartes ont été Saint-Augustin et Saint Bonaventure. M. K. pense retrouver ici encore la différence essentielle qu'il a discernée entre Descartes et Saint-Thomas. Il croit aussi pouvoir démontrer que le grand philosophe, malgré ses dénégations, a connu et lu Saint-Anselme. Naturellement il retrouve ici encore les traces certaines chez lui d'une influence assez profonde de Duns Scot.

Ce qui est curieux, c'est la confiance qu'a Descartes dans la force de ces preuves. Il ne doute pas qu'elles ne soient victorieuses. Il semble que son esprit habitué aux mathématiques, transporte dans le domaine de la théologie l'espèce de certitude que donne la démonstration géométrique. Il n'est pas le seul du reste. Pascal, pour les mêmes raisons, croyait bien avoir fondé la certitude religieuse sur d'irréfragables preuves.

M. K. a démontré que Descartes a été théologien. Il n'a étudié qu'une partie de sa théologie, mais c'est la partie la plus importante. Cela ne veut pas dire que l'auteur des Méditations eût l'âme vraiment religieuse et qu'il fût un mystique. Dans un ouvrage très documenté et fort remarquable, M. Gouhier voudrait nous le faire croire. Pour être fixé sur ce point, il suffit, pensons-nous, de comparer Descartes à Pascal. Celui-ci est profondément religieux et mystique. C'est même son principal caractère. Il est heureux pour le chrétien qu'était Pascal, qu'au lieu de l'ouvrage qu'il méditait il

Digitized by Google

n'ait laissé que des pensées détachées. Il nous aurait donné un ouvrage de théologie apologétique, plein d'exégèses fantaisistes et de raisonnements scolastiques, qui aurait voilé sa pensée religieuse et les élans de son âme mystique. Si l'os n'avait pas été brisé, on aurait eu plus de peine encore à en extraire la substantifique moelle.

De ce mysticisme, il n'y a guère de traces chez Descartes. C'est un esprit essentiellement rationaliste. Même s'il n'avait pas écrit son Discours sur la Méthode, nous l'aurions su. Sa théologie nous l'aurait révélé. Il est rare qu'un pur théologien soit en même temps un mystique. S'il l'est, c'est par suite d'une véritable contradiction intérieure. Un théologien est nécessairement un intellectualiste. Tel est bien Descartes. Aussi n'a-t-il pas compris Pascal.

Pourquoi a-t-il appliqué sa puissante pensée à l'étude des problèmes théologiques ? Était-ce par vocation ? Au fond était-il plus théologien que physicien ou mathématicien ? M. K. aimerait nous en convaincre.

Descartes a eu sans doute plus d'une raison pour faire de la théologie l'objet de ses méditations. Il se peut que la plus forte fût simplement qu'il appartenait à un temps où tout le monde faisait de la théologie. Le XVII^e^ siècle est un siècle aussi théologique que le Moyen-Age. Chez nous les discussions et les polémiques dogmatiques font rage pendant tout le siècle. Jansénistes, molinistes, gallicans, quiétistes, Nicole, Arnaud, Bossuet, Fénelon et d'autres encore, tous sont de la mêlée, et possèdent une science théologique et patristique imposante.

Chez les Huguenots, même phénomène. Vous avez une pléiade de théologiens, tels que Dumoulin, Le Faucheur, Dubosc, Claude, Jurieu. En Angleterre, c'est l'époque classique des grands théologiens puritains. Milton lui-même est foncièrement théologien comme vient de le montrer dans une excellente thèse M. Saurat [1]. En Allemagne, c'est le temps où la théologie luthérienne, après Mélanchton, se constitue, élabore ses systèmes.

Est-il surprenant qu'en un temps comme celui-là Descartes, n'eût-il d'autres raisons, ait porté son attention sur la théologie, alors encore maîtresse des esprits et des universités ? Du moment qu'il a fait des problèmes théologiques l'objet de sa méditation, il lui était impossible de les traiter de façon superficielle. Son puissant génie devait creuser les problèmes, les concevoir de façon originale, les enchaîner les uns aux autres, les systématiser et enfin les coordonner à sa métaphysique et à sa physique.

1. D. Saurat, *La pensée de Milton*, 1920.

Digitized by Google

Si Descartes avait vécu au XIX^e siècle, aurait-il été théologien ? Il ne se serait pas probablement confiné dans des recherches purement scientifiques ; son vaste esprit aurait rayonné et aurait sans doute entrepris de se faire une conception raisonnée de l'Univers. Ce qui paraît certain, c'est que quelle que fût la direction qu'eût prise sa pensée, elle aurait été essentiellement rationaliste, nullement mystique.

Si l'étude de M. Koyré nous paraît appeler les réserves que nous venons de faire, il n'en reste pas moins qu'il nous a rendu le plus grand service en mettant en pleine évidence un aspect de la pensée de Descartes trop longtemps méconnu chez nous.

EUGÈNE DE FAYE.

ALFRED BEL. — **Tlemcen et ses environs.** Guide illustré du touriste, avec une carte et un plan. Seconde édition. Toulouse, A. Thiriat et C^ie, imprimeurs ; sans date ; in-8°, II + 156 pages.

ALFRED BEL. — **Les Beni Snoûs et leurs mosquées.** Etude historique et archéologique, Paris, 1922, in-8°, 43 pages et illustrations (Extrait de **Bulletin archéologique**, 1920).

Le savant qu'est M. Bel ne dédaigne pas de faire de la vulgarisation ; mais c'est de la vulgarisation de bon aloi, qui a derrière elle tout le passé scientifique de l'auteur.

La situation géographique de Tlemcen est une des plus avantageuses de l'Algérie, et le nombre des touristes qui s'y rendent pour jouir de son climat augmente chaque année.

Cette vieille ville romaine, l'antique Pomaria, devint plus tard la capitale de Yar'morasen. C'est aux Almoravides que l'architecture religieuse tlemcénienne doit la fondation de la grande mosquée. A cette époque (XIV^e siècle de notre ère), Tlemcen est un foyer de piété musulmane et d'études religieuses. Des maîtres célèbres attirent les étudiants et les pélerins de tous les coins de l'horizon musulman.

Le chapitre consacré à la *Population* (p. 107 sqq.) est particulièrement important ; on y trouve des notices intéressantes sur les indigènes musulmans, les Hadar, les Koulouglis qui sont le produit du croisement des Turcs avec les femmes indigènes, les Nègres qui viennent du Touat et du Soudan, etc.

Cette population musulmane a une vie religieuse d'observance assez stricte, fêtes, cérémonies particulières, culte des saints et croyance aux esprits malfaisants.

Digitized by Google

Les indigènes israëlites jouent un grand rôle dans la vie tlemcénienne. On admet que la première communauté israëlite s'établit à Tlemcen vers l'an 1392 de J.-C. Mais il serait plus sage de voir dans cette communauté d'origine espagnole un groupement de juifs fuyant la persécution et venant grossir le noyau tlemcénien formé de Juifs d'origine berbère et sur lequel on est encore fort mal renseigné.

Depuis la conquête française, le Juif de Tlemcen se rapproche plus du Français que de l'indigène musulman ; s'il conserve ses pratiques religieuses, voire ses superstitions, ce juif a toutes les affinités requises pour s'assimiler aisément et devenir un des bons éléments promoteurs de la civilisation française dans ce coin de l'Afrique du Nord.

L'ouvrage est élégamment présenté : des plans, des cartes, des vues pittoresques en rendent la lecture utile et agréable.

*
**

A quelques kilomètres à l'O. S. O. de Tlemcen, vivent les Beni Snoûs, population musulmane dont une bonne partie parle encore le berbère. M. Destaing a étudié jadis le dialecte et les mœurs de ces Berbères. M. Bel complète l'étude de M. Destaing en fixant son observation sur les anciennes mosquées dont quelques-unes « méritent de retenir l'attention de ceux qui s'occupent d'art musulman nord-africain ».

L'auteur ne saurait parler de ces sanctuaires, péniblement construits dans les âpres montagnes, sans consacrer un paragraphe à l'Islâm particulier de ces populations longtemps inaccessibles, à leur tempérament très religieux, aux antiques survivances de la religion de leurs pères, qui se font encore jour, à travers la religion mal assimilée de Mohammed, par les rites et les cultes spéciaux de l'animisme.

Des plans, des relevés, des schémas de ces vieilles mosquées donnent un intérêt tout particulier à cette précieuse contribution de M. Bel à l'histoire de l'Islâm dans l'Afrique du Nord. Il fallait la signaler à ceux qu'intéresse l'étude comparative des religions.

F. Macler.

Digitized by Google

JEAN EBERSOLT. — **Sanctuaires de Byzance.** Recherches sur les anciens trésors des églises de Constantinople. Avec 24 figures. Paris, Éditions Ernest Leroux, 1921, in-8°, 159 pages.

La superstition est de tous les temps et de tous les pays, et l'Orient aussi bien que l'Occident médiéval a fait la place très large à toutes ces manifestations de la piété populaire qui, en marge de la religion dogmatique officielle, occupaient plus les esprits que l'application et la mise en pratique d'une religion qui, dès la conversation sur la margelle du puits de Samarie, demandait que l'on se contente d'adorer en esprit et en vérité.

M. Jean Ebersolt a eu l'heureuse idée de compléter et d'enrichir le cycle de ses travaux consacrés à Byzance en étudiant les anciens sanctuaires de la cité de Constantin.

Dans une première partie, d'ordre plutôt archéologique, le savant byzantinologue étudie le culte des reliques et retrace l'historique des sanctuaires qui les renfermaient. A l'instar de Rome, on rechercha les restes des saints, on en fit les gardiens du pays et les protecteurs de la cité. Si la superstition se donne libre carrière dans ces pratiques religieuses, on accordera qu'elle a grandement contribué à provoquer la naissance et l'épanouissement d'un art que l'on ne saurait trop admirer de nos jours. Tandis que la piété populaire se livrait dévotement au culte des reliques et autres objets réputés sacro-saints, les orfèvres, les artisans, voire des artistes s'ingéniaient à ouvrer des coffrets de bois, de métal ou d'ivoire, dignes de conserver les reliques de telle sainte, de tel martyr. Les émaux, les pierres précieuses, l'or et l'argent ciselés ont fait de Byzance, au moyen âge, un des plus riches trésors de la chrétienté. C'est à étudier et à décrire ces trésors religieux qu'est consacrée la première partie de l'importante publication de M. Ebersolt.

La deuxième partie, qui ne le cède ni en intérêt archéologique ni en importance historique à la première, envisage la dispersion de ces trésors des sanctuaires de Constantinople dans le monde chrétien, notamment dans l'Europe latine. Qu'il s'agisse des reliquaires du Christ, ou de ceux de la Vierge, des Apôtres et des saints, nous assistons ici à une nouvelle éclosion de l'art chrétien. Car enfin, lorsqu'on recevait une précieuse relique, parfaitement authentiquée et dument reconnue pour exacte et fidèle, il fallait bien ériger une église, une chapelle, un sanctuaire pour abriter ces restes vénérables. Le sanctuaire et la relique ne faisaient plus qu'un, et plus le sanctuaire offrait de splendeur aux yeux du dévôt, plus on avait de

Digitized by Google

chance d'attirer la masse des fidèles et leurs précieuses aumônes.

Le rayonnement des sanctuaires de Byzance dans le reste de la chrétienté est magistralement mis en lumière par M. Ebersolt. Un index des plus utiles termine avantageusement le volume et facilite grandement les recherches.

F. MACLER.

Dr ANTON BAUMSTARK. — **Geschichte der syrischen Literatur,** mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte... Bonn, 1922, A. Marcus und E. Webers Verlag Dr jur. Albert Ahn, in-4°, XVI + 378 pages.

Parmi les littératures de l'Orient chrétien, la syriaque occupe une place de premier plan. Depuis les publications des Assemani, l'enquête n'a pas cessé, et la langue comme la littérature des chrétiens de Syrie sont certainement le mieux connues dans le domaine de l'orientalisme.

A côté de nombreuses monographies et de notices littéraires circonstanciées à souhait, on a entrepris à diverses reprises de tracer un tableau d'ensemble du développement historique de la littérature syriaque.

C'est d'abord en Angleterre que l'on tente de présenter une vue d'ensemble de la littérature syriaque, et le travail de Wright défraie bien des générations de savants et d'orientalistes [1]. Puis vient le tour de la France, et les trois éditions de la *Littérature syriaque* de Rubens Duval montrent à l'évidence l'importance que l'on accorde chez nous à ce genre de publications [2].

C'est enfin, en Allemagne, un savant particulièrement désigné par ses travaux antérieurs, qui entreprend de mettre au point les résultats acquis, relatifs à la littérature syriaque. L'ouvrage de M. Baumstark est une véritable encyclopédie, je dirais une *Somme* de nos connaissances en matière syriaque.

Ce livre se divise logiquement en deux parties. Dans la première, on envisage d'abord la littérature syriaque jusqu'à l'époque des

1. *A short history of syriac literature*, by the late William WRIGHT... (London, 1894), in-16, 296 p.

2. Anciennes littératures chrétiennes. II. *La littérature syriaque*, par Rubens DUVAL (Paris, 1ère édition, 1899), in-16, XV + 426 pages, plus *Corrections et additions à la première édition* (Paris, 1900), 34 pages ; — 3ème édition, Paris, 1907, XVII + 430 pages.

Digitized by Google

luttes christologiques et l'on expose les éléments juifs et païens, qui précèdent l'épanouissement proprement syriaque ; on passe en revue la littérature gnostique, l'œuvre d'Ephrem, la floraison du v^e^ siècle au temps des Sassanides ; on y étudie l'école d'Edesse, d'Ephrem jusqu'à Rabboula, les œuvres de traductions et l'on termine par l'étude de la chronique d'Edesse.

Le chap. 2 de cette première partie est consacré au mouvement nestorien ; on y expose ce qu'est l'école des Perses, ce qu'est la littérature nestorienne à la cour des Sassanides, enfin ce qu'on doit savoir des écrits historiques dus à la plume des moines nestoriens.

Le 3^e^ chap. expose le mouvement littéraire chez les monophysites, littérature en prose et en vers, traductions d'œuvres théologiques, compositions profanes, Restauration jacobite, etc. Cette première partie conduit le lecteur jusqu'au début du VII^e^ siècle ; l'auteur y a exposé la littérature syriaque jusqu'à l'époque de la conquête musulmane.

Avec la 2^e^ partie, on a l'exposé de la littérature syriaque sous la domination de l'Islâm ; c'est la décadence et la disparition presque totale de la langue syriaque. Les rubriques restent à peu près les mêmes : littérature nestorienne, littérature jacobite, enfin, la vie littéraire chez les Melchites et chez les Maronites.

M. Baumstark a sagement opéré, en étudiant les différents groupes de nationalités qui ont donné le jour à la littérature syriaque ; c'est déjà la division qu'avait adoptée M. Sachau dans son Catalogue des manuscrits syriaques ; il faut distinguer avec soin les productions des Nestoriens de celles des Jacobites ; le tableau d'ensemble y gagne en netteté et en clarté, et l'on peut désormais, grâce à ces publications différentes et successives consacrées à la littérature syriaque, se représenter au vrai ce que fut, des siècles durant, le développement littéraire d'une des branches les plus importantes de la chrétienté orientale.

F. MACLER.

AD. TANQUEREY. — **Précis de théologie ascétique et mystique**, Paris (Desclée), 3^e^ édition, 1924, in-16, XLVIII — 1000 + 32 p.

M. Tanquerey, supérieur du noviciat sulpicien d'Issy-les-Moulineaux, est l'auteur d'une *Synopsis Theologiae*, qui a été adoptée dans la plupart des grands séminaires. Il en a donné un abrégé en deux

Digitized by Google

petits volumes, dont l'un s'occupe du dogme, l'autre de la morale. A ces deux « Précis » il vient d'en adjoindre un troisième, consacré à la théologie ascétique et mystique. Ce travail est destiné, comme les précédents, aux prêtres et aux séminaristes, aux religieux et aux pieux laïques. Mais il intéresse comme eux les historiens des religions. Il montre en effet quelles sont les idées et les pratiques qui ont cours présentement dans les milieux épris de « perfection chrétienne » et comment des conceptions mystiques et des règles d'ascèse qui remontent par le Pseudo-Denis au Néo-Platonisme et par l'Apôtre Paul à un gnosticisme archaïque exercent encore de nos jours une grande influence.

Le livre ne porte pas seulement l'imprimatur prescrit en pareille matière. Il reproduit un certain nombre de lettres épiscopales qui en garantissent la pure orthodoxie. Son enseignement est donc très représentatif. Il se tient d'ailleurs à l'écart des questions controversées, qui abondent sur ce terrain comme partout ailleurs. Il manifeste seulement, ce qui est naturel chez un fils de M. Olier, une certaine préférence pour les principes de l'école française du XVII^e^ siècle. L'ouvrage est facile à consulter, grâce à un tableau initial des principaux auteurs spirituels et à une table de matière assez ample et précise. Il est par ailleurs très maniable et se présente comme un livre de poche, bien qu'il compte près de 1100 pages.

PROSPER ALFARIC.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

EDGAR HENNECKE. — **Neutestamentliche Apokryphen, in Verbindung mit Fachgelehrten, in deutscher Uebersetzung und mit Einleitungen,** Tübingen (Mohr), 1923-1924, in-8°, XIII-32-668 p.

M. Edgar Hennecke publiait en 1904, avec le concours de nombreux spécialistes, une traduction allemande des « Apocryphes du Nouveau Testament ». Sous ce titre assez vague, qu'il entendait dans un sens très large, il groupait tous les écrits des premiers temps de l'Eglise qui se tenaient plus ou moins en marge du Canon. L'ouvrage a été bien accueilli. La première édition est devenue fort rare. M. Hennecke en donne une seconde très remaniée et considérablement augmentée. Il y passe tour à tour en revue les textes qui se rapportent à Jésus, aux Apôtres, à l'attente des derniers temps, à la vie présente de l'Eglise, enfin à la sagesse. Tous ceux qu'il a déjà étudiés dans sa première édition ont été maintenus, à l'exception de parties notables des Actes apocryphes des Apôtres, qui prenaient trop de place et qui offrent assez peu d'intérêt. Grâce à cette compression, un certain nombre de documents dont l'importance est beaucoup plus grande ont pu être introduits. Ainsi dans la première série quelques pages sont maintenant consacrées à l'Evangile de Marcion et au Diatessaron de Tatien. Dans la deuxième nous voyons apparaître la Lettre des Apôtres contenant des révélations du Christ ressuscité, qui a été éditée en 1919 par Carl Schmidt, comme aussi quelques extraits des Clémentines. Dans la troisième prennent place des citations du livre d'Elchasaï et de Montan, et surtout les Odes de Salomon. La quatrième s'accroît d'un extrait des Constitutions Apostoliques et de quelques Canons d'Hippolyte, d'un symbole baptismal, d'hymnes, de prières et d'autres textes liturgiques. Enfin la cinquième nous donne les Sentences de Sextus, pour montrer comment, dans l'Hellénisme la sagesse profane s'est approchée parfois du Christianisme. Les textes déjà traduits ont été eux-mêmes soigneusement revus et interprétés ça et là d'une façon meilleure. Les Introductions surtout ont été remaniées et complétées. Elles constituent une excellente

Digitized by Google

initiation et renseignent d'une façon précise sur le travail critique accompli depuis 1904. En somme, cette nouvelle édition rendra plus de services encore que son aînée. Elle constitue un instrument de travail indispensable pour quiconque s'intéresse à l'étude des origines chrétiennes.

PROSPER ALFARIC.

THOMAS W. ARNOLD. — **Survivals of Sasanian and Manichaean Art in Persian painting,** Oxford (Clarendon Press) 1924, in-4°, VIII-23 p. et 17 pl. Prix: 10 s. 6 b..

Le Manichéisme est encore étudié, mais, seulement de biais, dans une autre conférence donnée en novembre 1922 par Thomas W. Arnold. Ici il s'agit de montrer que, comme l'art païen a subsisté un peu partout en se transformant à travers le Christianisme, la peinture persane, qui a connu du IV^e^ au VII^e^ siècle une très belle floraison, s'est maintenue en Perse, quoique avec plus de peine, sous l'Islamisme et s'y reconnaît encore en certaines miniatures du XIII^e^ siècle et même bien plus tard.

L'auteur distingue deux genres principaux, celui des Sassanides et celui des Manichéens. Puis il s'applique à reconnaître chacun d'eux en ses survivances tardives.

En ce qui concerne le second la démonstration est assez peu convaincante. Les rapports signalés sont lointains et contestables. A la thèse générale on peut objecter d'ailleurs que le Manichéisme, quoique né dans les Etats sassanides, y a été traqué de bonne heure et n'a pu y laisser que des traces minimes.

PROSPER ALFARIC.

F. C. BURKITT. — **The religion of the Manichees,** Cambridge University Press, 1925, in-16, VIII-130 p. Prix : 6 s.

M. Burkitt nous présente, en un petit volume d'un aspect élégant, trois conférences données par lui, en juin 1924, au Trinity College de Dublin, sur la religion des Manichéens.

La 1^re^ expose à grands traits l'histoire de Mani et de l'action exercée par lui pendant des siècles en de nombreux pays. La 2^me^ nous montre quelles sont les idées maîtresses de son enseignement et comment était organisée son Eglise. La 3^me^ recherche les sources de sa doctrine et le rattache étroitement à Marcion et à Bardesane, c'est-à-dire au Christianisme gnostique plutôt qu'aux traditions nationales de la Perse.

J'ai trop insisté sur cette dernière thèse, qui me paraît tout à fait solide, pour ne pas me réjouir de voir un savant tel que M. Burkitt s'y rallier d'une façon si nette.

Digitized by Google

Son livre met à profit divers fragments de manuscrits manichéens découverts dans le Turkestan chinois. Il en reproduit aussi certaines miniatures particulièrement curieuses, qui représentent soit Mani nimbé par une pleine lune, ou assisté par un groupe de saints disciples, soit un détail caractéristique de ce qu'il appelle l'Eucharistie manichéenne.

L'ouvrage se termine par plusieurs appendices et par un bon index. Il sera d'une lecture utile et agréable pour quiconque voudra acquérir une connaissance sommaire du sujet.

PROSPER ALFARIC.

Histoire anonyme de la première Croisade éditée et traduite par L. BRÉHIER dans la Collection **Les Classiques de l'histoire de France au moyen âge.** — Paris, Ed. Champion, 1924, un volume in-12 de XXXVI-258 p.

M. Louis Bréhier, à qui nous devons un si précieux manuel d'histoire des Croisades (*L'Eglise et l'Orient. Les Croisades,* Gabalda, 4e éd. 1921) était l'un des savants les plus qualifiés pour nous donner l'édition attendue des *Gesta* anonymes dans la Collection Halphen. Ce récit d'un chevalier italo-normand, témoin oculaire sans génie mais pas exagérément naïf, des événements de la première Croisade, est le document le plus direct que nous possédions sur la première guerre sacrée, du moins à partir du moment où Bohémond prend la croix. Pour ce qui a trait aux faits religieux, aux mobiles et à l'évolution de l'*iter sacrum*, à la forme de dévotion que représente la *militia Christi*, l'intérêt que présentent les *Gesta* est fort au-dessous de celui de Foucher de Chartres, lequel est sans prix pour qui veut analyser les éléments de l'idée de Croisade, pontificaliste ou populaire, entre 1095 et 1127. On a cependant beaucoup exagéré l'« inculture » théologique de l'auteur (ou des auteurs) des *Gesta*; M. Bréhier remet parfaitement les choses au point : l'analyse du texte révèle, selon lui, « la collaboration d'un chevalier, à qui l'on doit le récit des faits dont il a été le témoin oculaire ou sur lesquels il a pu se procurer des renseignements précis, et d'un clerc qui a voulu enrichir ces données à sa manière par des amplifications d'un caractère oratoire, dont les thèmes lui étaient fournis par sa connaissance des Ecritures et de la littérature populaire, aussi abondante en Occident qu'à Byzance, relative aux musulmans ». (p. VII-VIII).

P. ALPHANDÉRY.

J. B. PINEAU. — **Erasme, sa pensée religieuse.** Paris, Les Presses universitaires de France, 1924, un vol. in-8° de XV-272 p.

M. J. B. Pineau prend en mains l'œuvre d'Erasme, le manie avec amour, le scrute, l'analyse, le commente ; il n'en est pas une ligne qui ne lui soit

Digitized by Google

familière — et lorsqu'il le quitte, il émet ce jugement teinté de mélancolie : « Il faut lire Erasme de près, et l'écouter longtemps, pour comprendre le secret de sa pensée. Je ne sais encore si l'on peut y réussir... ». Du moins l'enquête fort ingénieuse et attachante de M. P. lui permet-elle d'aboutir à ces quelques clartés sur Erasme : son ironie légendaire n'était qu'une défense contre les dogmatismes, les faux-semblants religieux ou sociaux de son temps ; il n'était nullement le railleur — *Christianismi subsannator* — à la plaisanterie stérile que ses contemporains, ou du moins le plus grand nombre, ont vu en lui. Sa pensée religieuse était grave d'essence ; son christianisme était réel, mais c'était un christianisme qui, chaque jour un peu plus, se détachait de la personne même du Christ, se réduisait à une pure morale. Sa méthode spirituelle peut se définir « une mort aux choses sensibles, un passage aux choses intelligibles ». Les *Adages* tendent à mettre en garde la raison humaine contre « les audaces chimériques de la pensée » et, tout autant, contre « les aventures périlleuses du désir », car ce sont là des vanités à peu près identiques. Pour Erasme l'Evangile est mesure, liberté sans fièvre d'esprit : la théologie lui est contraire ou étrangère, le monachisme ne l'est pas moins. Les *Colloques familiers*, ces dialogues, ces « jeux-partis » d'où l'arbitre est exclus à dessein, montrent bien tout ce qu'à force de nuances peut embrasser cette pensée érasmienne qui n'a rien tant haï que les affirmations de l'école, si ce n'est les négations de la place publique : « Catholique d'attitude, dit M. P. en terminant le chapitre — peut-être le meilleur de son livre — qu'il consacre à la théologie des *Colloques*, il [Erasme] ne condamne pas Luther ; et chrétien d'intention, il étend son admiration plus loin que l'Eglise chrétienne. D'après certains indices, on peut prétendre que le dogme même ne lui paraît pas une condition nécessaire du salut. Il en vient à penser qu'au-dessous des symboles, où ne prennent contact que les esprits et par lesquels en se définissant ils se séparent, existent des affirmations spontanées, des aperceptions morales qui sont communes à tous les hommes et les unissent. C'est la formule intellectuelle qui divise... » (p. 266). On sera peut-être frappé, en lisant le livre de M. P., de la ferveur émue, intime avec laquelle sont conduites certaines analyses psychologiques de l'œuvre et surtout de la personnalité spirituelle d'Erasme. On n'a pas perdu le souvenir d'un très beau livre sur Richard Simon qui fut regardé par quelques-uns comme la transparente autobiographie morale de l'auteur même. Y a-t-il lieu, dans le cas présent, de formuler la même indiscrète critique ?

P. A.

J. B. Pineau. — **Erasme et la papauté.** Étude critique du « Julius exclusus », — Paris, Les Presses universitaires de France, 1924. Un vol. in-8 de x-56 p.

Le prudent Erasme ne s'est jamais séparé de Rome. Et même, avec les années, il s'en est rapproché de plus en plus : pour le récompenser de

Digitized by Google

sa fidélité, on conçut même le dessein de faire de lui un cardinal. Pourtant on le soupçonnait fort d'avoir composé un petit ouvrage injurieux pour le siège romain et ses privilèges séculaires : c'est le *Julius exclusus*, que les bibliographes ont attribué à Fausto Andrelini, à Ulrich de Hutten, à d'autres encore et dont M. P. rend la paternité à Erasme grâce à des comparaisons bien menées avec d'autres de ses *libelli*. Erasme, en Italie, avait été témoin, *non sine tacito gemitu*, des triomphes militaires de Jules II, de ses entrées fastueuses dans les villes conquises. Dans le *Julius*, il fait arrêter le pape guerrier par Saint Pierre à la porte du Paradis, il lui en fait même interdire l'entrée en dépit — ou peut-être à cause — de l'orgueilleuse défense que présente Jules II accusé. Il oppose, avec une ironie coupée d'éclats de colère, la « papauté évangélique » telle que lui, Erasme, la conçoit ou l'imagine, et « la papauté qu'ont faite l'histoire et la théologie ».

P. A.

André Godard. — **La Piété antique.** Paris, Perrin, 1925, un vol. in-12 de 324 pages.

M. A Godard est un écrivain d'un charme très délicat : outre plusieurs romans idéalistes nullement tombés dans l'oubli, il a écrit à propos des *routes d'Arles* et des *Madones comtadines* des pages harmonieuses et qui sont utiles à l'histoire du sentiment religieux en Provence. Son apologétique a des qualités peut-être moins personnelles : ce livre sur la *Piété antique*, s'il se lit avec beaucoup de facilité et même d'agrément, ne fait guère à notre avis que donner une forme modernisée à la doctrine patristique sur la révélation « parcellaire », diffuse dans les religions du monde ancien. Le texte de Saint Augustin (*Retract.*, l. I, c. XIII, n° 3) est classique : « Res ipsa, quae nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quœ jam erat, cœpit appellari christiana ». Texte, au surplus, dont l'application cause parfois quelque surprise : M. Pinard de la Boullaye remarque avec pénétration que « indifférentistes et syncrétistes pouvaient s'autoriser de pareilles déclarations » (*L'étude comparée des religions*, I, p. 57, n. 3).

P. A.

Ascanio Mele. — **Filosofia della Rivelazione** (Rome, Signorelli, 1924, in-8°, pages IV-274 ; prix : 15 lires).

L'auteur s'efforce d'abord d'établir la signification et la valeur de la révélation. L'idée de Dieu n'est pas innée ; elle ne dérive pas d'expérien-

Digitized by Google

ces sensibles, elle est révélée ; elle s'est développée dans le Pentateuque, œuvre de Moïse ; elle a été complétée et perfectionnée par Jésus. L'auteur étudie ensuite la christologie dans ses sources : les quatre évangiles canoniques, la prédication de Pierre et celle de Paul, — sources qu'il considèrent comme authentiques, intègres et véraces.

A. Houtin.

A. Brou. — **La Compagnie de Jésus,** 2e édit. (Paris, Bloud et Gay, 1924, in-12, 123 pages ; prix : 4 fr.)

« Des Jésuites, dit l'auteur, il y a trois choses à connaître, la caricature, l'idéal et le portrait, — la légende, les constitutions et l'histoire. Disons quelques mots seulement sur le premier point ; nous insisterons davantage sur le second ; le troisième nous servira de conclusion. » L'auteur exécute son programme avec finesse, et non point avec la finasserie d'un Père Brucker ou d'un Père Burnichon. S'il glisse discrètement sur les points scabreux et douloureux, si « les ombres manquent », qui peut le reprocher à un membre de la Compagnie ? Il a dit du moins tout ce qu'il importe dans une esquisse.

A. H.

J. de Récalde. — **Histoire jésuite, Histoire vraie. I. A propos du Bref « Dominus ac Redemptor » et de la querelle des Rites.** (Paris, Librairie Moderne, 1924, in-16, 135 p. Prix : 4 fr.)

Les ouvrages de M. de Récalde donnent toujours plus qu'ils n'annoncent. Ce dernier livre ne fait pas exception. Outre les renseignements relatifs aux deux points indiqués dans le sous-titre, il fournit de curieuses indications sur l'histoire ecclésiastique de Rohrbacher, les conditions actuelles de la librairie catholique, etc. Le titre choquera à bon droit les lecteurs des *Analecta Bollandiana*. Et puis, en matière d'histoire, en quoi les Jésuites actuels diffèrent-ils des actuels Bénédictins, Sulpiciens, Oratoriens, qu'on leur opposait autrefois, — si ce n'est que les autres ne publient pas d'*Analecta* ?

A H.

Digitized by Google

Abbé Léon Bournet, professeur d'histoire ecclésiastique au grand séminaire de Versailles. — **La querelle janséniste** (Paris, Téqui, 1924, in-12, XII-382 pages ; prix : 8 francs)

Ce livre est construit sur le postulat que, dans la querelle, les Jésuites avaient raison. Ils « combattaient pour ce que l'Eglise a affirmé la vérité ». D'autre part, l'auteur n'a pu faire la critique des affirmations des deux partis : « elle dépasse les loisirs laissés à un professeur » (p. x). Plaignons les professeurs qui n'ont pas le temps d'apprendre ce qu'ils enseignent ; mais ne se mettent-ils pas dans leur tort en l'imprimant ? Qui les y force ? Quoi qu'il en soit, ce livre contient trop des rengaînes orthodoxes relatives au jansénisme. Certains phénomènes des convulsionnaires sont attribués « à l'action diabolique ». « (Celle-ci, loin d'exclure les causes naturelles, l'hystérie en particulier, les utilise, tout en les dépassant) ». « La Constitution civile du clergé est fille du jansénisme. » Etc., etc...

A. H.

Gonzague Truc. — **Les sacrements. Nouvel essai de psychologie religieuse.** (Paris, Alcan, 1925, in 16, 185 pages. Prix : 9 fr.)

Cette exaltation verbale sur les sept sacrements de l'Eglise romaine repose sur une érudition de seconde main et fort sujette à caution. Par exemple, pour prouver que « la confession est peut-être aussi vieille que le monde », M. Truc cite un passage de M. Lelong dans son introduction au *Pasteur d'Hermas*, mais il en supprime la phrase essentielle : « la confession dont il est question dans *le Pasteur* n'a donc, avec la confession sacramentelle d'aujourd'hui, qu'une parenté fort éloignée. » M. Truc fait donc dire à M. Lelong le contraire de ce qu'il dit. Le reste, au point de vue critique, laisse autant à désirer.

A. H.

Digitized by Google

CHRONIQUE

CORRESPONDANCE

Nous recevons, à propos de l'article de M. Ch. Guignebert, paru dans le dernier n° de la Revue (Juillet-Octobre 1924, q. 129 sq.) la lettre suivante de M. Salomon Reinach :

Monsieur le directeur,

Le texte de Philon, *In Flacc.* 7, cité par M. Guignebert, est très intéressant. L'univers entier, où il y a des Juifs et des synagogues, sera, dit-il, ravagé par la guerre civile (c'est à dire par des *pogroms*), si l'on souille les synagogues d'Alexandrie. — Claude aurait donc pu dire aux Alexandrins : « Respectez les usages des Juifs. Si vous les insultez, je vous poursuivrai par tous les moyens en mon pouvoir, comme fomentant un fléau qui peut s'étendre à tout l'univers, *orbi universo.* »

Mais il se trouve que Claude n'a pas dit cela aux Alexandrins : il l'a dit aux Juifs, victimes et non instigateurs de violences. Il faut donc qu'il ait eu quelques raisons toutes différentes de les tenir en suspicion et de les menacer si sévèrement.

J'ai su depuis (*Byzantion*, t. I, p. 645) que M. Gaetano de Sanctis, dès juillet 1924, c'est-à-dire plusieurs jours avant moi, a interprété dans le même sens que moi le passage en question de la lettre de Claude [1].

Sentiments dévoués.

S. Reinach.

1. G. de Sanctis, *Rivista di Filologia*, décembre 1924 (article daté du 18 juillet) : « Si les Juifs suscitent des troubles à Alexandrie, où ils ont tant souffert par leurs persécuteurs, on comprend que l'empereur les blâme et les menace ; on ne comprendrait pas que, pour cette seule raison, il les accusât

Digitized by Google

*
**

Congrès d'anthropologie à Strasbourg en 1925.

Sur l'initiative de l'Institut International d'Anthropologie, un Congrès d'Anthropologie se tiendra à Strasbourg du 6 au 11 juillet 1925. Nous lui souhaitons le plus franc succès, et ce n'est pas là une formule banale : son programme comprend en effet une importante section d'Histoire des Religions, Folklore et Ethnographie, et en outre nous avons plaisir à noter que l'organisation de ce groupe a été confiée à de fidèles et précieux collaborateurs de notre Revue, MM. P. Saintyves et P. Alfaric. Les communications suivantes sont déjà assurées à cette section :

P. Saintyves : La définition du Folklore.
M. Halbwachs : L'idée du double chez les Chinois.
E. Cavaignac : Calendrier et fêtes religieuses.
A. Causse : Les malédictions dans l'Ancien Testament.
P. Etard : La mentalité biblique chez les premiers chrétiens.
P. Alfaric : La préparation évangélique.
G. Baldensperger : Le IVe Evangile et l'Ancien Testament.
Ch. Pfister : La politique religieuse de Louis XIV en Alsace.
G. Pariset : Le Christianisme et la Révolution française.

*
**

Semaine de Psychologie de la Religion à Genève en 1925. Pour la première fois l'essai sera tenté, en 1925, d'adjoindre aux cours de vacances de l'Université de Genève une série portant sur la Psychologie de la Religion. Cette série prendra place un peu après celle des cours de *l'Institut J.-J. Rousseau* (11-22 août) qui traitent de la *psychologie appliquée à l'éducation*. Elle s'adresse à tous ceux qu'intéressent les questions religieuses et les méthodes modernes pour les aborder. Nous en recevons le programme que nous sommes heureux de mettre *in extenso* sous les yeux de nos lecteurs. Ils verront tout l'intérêt qui s'attache à cette haute tentative de coordination scientifique :

de susciter une peste commune à tout le monde civilisé. Nous en sommes déjà au moment où, dans les synagogues et les *ghettos* des cités orientales, la naissante propagande chrétienne faite par les Juifs était l'occasion de troubles... La menace de Claude est une sorte de cri d'alarme poussé par le chef de l'Empire romain et contient, pour ainsi dire en germe, les persécutions. C'est aussi le premier texte daté où l'on trouve une allusion au christianisme. »

Digitized by Google

QUESTIONS GÉNÉRALES

M. Ed. Claparède, professeur à l'Université de Genève: La place de la psychologie de la religion dans la psychologie en général. — 1 leçon.

M. Robert Thouless, professeur à l'Université de Manchester :

1. The Function of Religion.
2. The essential Nature of Religion.
3. The Relations between the Psychology of Religion and Theology. — 3 leçons.

M. Adolf Keller, pasteur à Zurich, secrétaire de la Fédération suisse des Eglises : Méthode historique et méthode psychologique en théologie. — 1 leçon.

PSYCHOLOGIE DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX

M. J. Leuba, professeur à Bryn Mawr College (Etats-Unis): Etudes de psychologie religieuse pour illustrer les relations de cette discipline avec la croyance et la théologie.

1. Le sentiment de la présence divine (La réalité de l'invisible et l'irréalité du visible) ;
2. Illumination (ou Révélation) dans l'extase mystique;
3. La psychologie de la religion et la croyance religieuse. — 3 leçons.

M. Pierre Bovet, professeur à l'Université de Genève et directeur de l'Institut J.-J. Rousseau : La première adoration de l'enfant. — 1 leçon.

M. Jean Piaget, chef des travaux de l'Institut J.-J. Rousseau : La cosmogonie de l'enfant. — 1 leçon.

M. Henri Junod, missionnaire, privat-docent à l'Université de Genève : Le culte des ancêtres.

M. Raoul Allier, professeur à la Faculté de théologie de Paris : L'origine de la magie. — 2 leçons.

M. Maurice Neeser, professeur à l'Université de Neuchâtel : Les rapports entre les conversions confessionnelles et les tempéraments.

1. Traits principaux, documents ;
2. Les tempéraments;
3. Rapports entre les tempéraments et les conversions. — 3 leçons.

M. Oskar Pfister, pasteur à Zürich : Die psychanalytische Untersuchung des Schuldgefühls und ihre Bedeutung für die praktische Theologie. — 3 leçons.

M. Georges Berguer, privat-docent à l'Université de Genève : Le subconscient psychologique et son utilité en théologie. — 2 leçons.

M. Jean Monnier, professeur à l'Université de Strasbourg: La psychologie de la grâce. — 1 leçon.

Digitized by Google

M. William Cuendet, pasteur à Lausanne : Sentiment religieux et création artistique ; étude sur Dürer et Rembrandt d'après leurs gravures (avec projections lumineuses). — 3 leçons.

Les cours s'ouvriront le lundi 31 août 1925 et se termineront le samedi 5 septembre. L'inscription sera de 30 francs (20 francs pour les étudiants). Pour tous renseignements, s'adresser à M. G. Berguer, privat-docent à l'Université de Genève, à Genthod, près Genève.

Société Ernest Renan.

Séance du 26 avril 1924.

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. René Dussaud préside.

Présents : MMmes Després, Mélon ; Melle Brunot ; MM. R. Dussaud, Alba, Alphandéry, A. Cahen, Causse, Choublier, Dujardin, Girard, Y. M. Goblet, Goguel, Guignebert, Koyré, Mayer Lambert, Lods, Macler, Moncel, Pottier, Rougier, Sidersky, Van Gennep.

Le Secrétaire général donne lecture du procès-verbal de la séance précédente, qui est adopté sans observations.

M. Sidersky fait don à la Société Ernest Renan d'un ouvrage de M. Gellion-Danglar intitulé : *les Sémites et le Sémitisme*. Le Président lui adresse les remerciements de la Société.

Le Secrétaire communique à la Société une remarquable étude que M. P. Humbert, professeur à l'Université de Neuchâtel, a consacrée à Renan historien de la religion d'Israël.

M. A. Causse lit un mémoire sur les *Origines de la Diaspora et la formation du judaïsme*.

A la suite de cette lecture, un échange de remarques a lieu entre *MM. Mayer Lambert, Guignebert, Van Gennep, Dujardin, Y. M. Goblet, Sidersky, Lods, Dussaud* et *Causse*.

En fin de séance, diverses observations sont présentées, au sujet du lexique projeté des termes d'histoire des religions. *MM. Guignebert, Van Gennep, H. Berr, Dussaud, P. Alphandéry* soumettent diverses suggestions.

La séance est levée à 6 h. et quart.

Séance du 23 mai 1924.

La séance est ouverte à 4 h. et demie. M. Eug. de Faye préside.

Présents : MMmes Renan, Mélon ; Melle Brunot ; MM. Alba, Alphandéry, A. Cahen, R. Dussaud, De Faye, Girard, Glotz, Goguel, Kindberg, Koyré, Lebègue, Lods, Pottier, Renaudin, Rougier, Sidersky, Strauss, Van Gennep.

Digitized by Google

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

M. A. Van Gennep lit une communication sur un *essai d'explication ritualiste de l'Apocalypse.*

M. Renaudin présente le résultat de fouilles récentes qui ont dégagé le sanctuaire du palais de Malia, en Crète. Ces découvertes sont dûes à des archéologues membres de l'Ecole française d'Athènes sous la direction de M. Renaudin, Secrétaire général de l'Ecole.

MM. Glotz, Dussaud, Pottier et Couchoud présentent diverses observations.

La séance est levée à 6 h. et demie.

Séance du 21 juin 1924.

La séance est ouverte à 4 h. et demie. M. René Dussaud préside.

Présents : MMmes Després, Dussaud, Sartiaux ; Melle Brunot ; MM. R. Dussaud, Alphandéry, H. Berr, A. Cahen, Couchoud, De Faye, Girard, Goguel, Guignebert, Koyré, Lods, Macler, Michaut, Moncel, Th. Reinach, Rougier, Sidersky.

Le Secrétaire général lit le procès-verbal de la précédente séance qui est adopté sans observations.

Il signale et salue la récente création, sous le titre de *Christianisme*, d'une nouvelle collection d'ouvrages sur l'histoire et la pensée religieuses. Cette collection est publiée sous la direction de M. le Dr Couchoud. *M. Couchoud* en dépose les premiers volumes sur le bureau de la Société : *Courte histoire du Christianisme*, par M. A. Houtin ; *Propos sur le Christianisme*, par Alain ; *Le Mystère de Jésus*, par M. P. L. Couchoud. Le Président adresse à M. Couchoud les remerciements de la Société.

Le Président signale la publication d'une Bibliographie des œuvres de M. Sidersky. Le Président adresse à M. Sidersky les félicitations de la Société pour l'activité scientifique dont cette plaquette offre le tableau.

M. F. Sartiaux donne lecture de la communication suivante sur la *Foi et la Raison dans le Moyen-âge occidental.*

L'étude historique des caractères de la foi et de la raison dans le moyen âge occidental soulève un vaste ensemble de questions complexes, dont il est peut-être téméraire de tenter une synthèse, mais qu'il m'a paru opportun d'amorcer à la *Société Renan*, au moment où se multiplient des travaux, souvent tendancieux, sur les croyances et la pensée médiévales.

J'ai pensé qu'il convenait d'aborder la question dans toute son ampleur, malgré son étendue, parce que c'est en donner une idée assez fausse que de l'étudier seulement, comme on le fait trop souvent, dans

Digitized by Google

les spéculations théologico métaphysiques. Ces spéculations, si importantes qu'elles soient, doivent être mises à l'échelle dans l'ensemble des préoccupations. D'où la division du sujet en trois plans : état général de la civilisation et des croyances, dont les grands facteurs conditionnent l'évolution de la pensée ; esprit scientifique et état des sciences, qui délimitent le domaine des spéculations et mesurent le degré de liberté et d'invention ; spéculations théologico-métaphysiques, qui se greffent sur les croyances chrétiennes et sur des spéculations antérieures.

La période considérée, qui couvre un millénaire, du Ve au milieu du XVe siècle, est, d'autre part, trop vaste pour être traitée en bloc. Je l'ai divisée en trois phases, correspondant à celles de l'histoire générale de l'Église : la conquête chrétienne, du Ve au milieu du XIe siècle ; l'apogée de la puissance ecclésiastique, du milieu du XIe siècle à la fin du XIIIe ; le déclin de l'Église au XIVe et dans la première moitié du XVe.

I. — LA CONQUÊTE CHRÉTIENNE

(Ve — Première moitié du XIe siècle.)

§ 1. — État général de la civilisation et des croyances.

Au IVe siècle l'Occident est encore en grande majorité païen. Au Ve et pendant une partie du VIe les ariens en couvrent une région importante ; le christianisme orthodoxe s'étend et s'enracine, l'autorité ecclésiastique grandit jusqu'à la fin du VIIe, où elle commence à subir un recul. L'aristocratie foncière des seigneurs, en lutte avec elle, tend à prendre progressivement en mains, avec l'administration des terres, celle du culte ; le pouvoir religieux s'affaiblit, la hiérarchie se détend, les dignités deviennent très souvent héréditaires et sont occupées par des hommes dont la foi est loin d'être le principal souci. Après la renaissance éphémère de l'empire de Charlemagne, l'affaiblissement s'accélère, rapidement en France, plus lentement en Allemagne ; l'Islam s'installe fortement en Espagne et dans le sud de l'Italie.

Les caractères de la foi pendant cette longue période sont complexes et varient nécessairement avec les temps, les régions, les milieux et les individus. Ils présentent néanmoins des traits généraux dominants.

La croyance est toute traditionnelle, implicite et peu raisonnante. Sauf quelques exceptions, l'élite, comme la foule, accepte les grands

Digitized by Google

mythes chrétiens, sans chercher à épiloguer sur leur sens, à les justifier, sans bien les comprendre, ni même bien les connaître. Ce sont des histoires vraies, établies par de vieux textes inspirés et par une longue tradition, dont personne n'a l'idée de vérifier les titres, de mettre en doute l'authenticité. D'autres mythes se greffent sur les mythes chrétiens ou s'y juxtaposent; le christianisme se paganise dans ses rites comme dans ses mythes.

Les dogmes sont surtout des formules, que répètent les gens d'Église et qui distinguent les croyants des païens, des infidèles et des hérétiques. Les grandes controverses doctrinales, qui se poursuivent en Orient et en Afrique au v^e^ siècle, ont peu d'écho en Occident. La religion, dans l'ensemble, est surtout affaire de mythes et de légendes, de gestes et de rites, qui écartent le démon et assurent aux fidèles les bienfaits de Dieu en ce monde et dans l'autre. Elle a une action médiocre sur la conduite de la vie; morale et religion restent séparées comme dans le paganisme; ou plus exactement la morale du temps n'est pas ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui la morale chrétienne; la licence et la foi ne se contrarient pas. Le personnel ecclésiastique est le plus souvent sans vocation : le mariage ou le concubinage des prêtres et des évêques, le trafic des biens et des dignités ecclésiastiques deviennent un usage général. Le Saint Siège, sous les Théophylactes, est livré aux courtisanes, aux meurtres, à toutes les violences.

On rencontre, en même temps, à côté de ce christianisme dont l'esprit ne diffère guère de celui du paganisme, des types de foi ardente, des ascètes, des fanatiques, des apôtres. Les pélerinages à Rome se développent; la bonne tenue des clercs fait l'objet de règlements; la consécration religieuse des Chevaliers relève leur vertu et leur idéal; le monastère de Cluny (910) devient pour un temps un ardent foyer de foi, de vie chrétienne et de réaction contre le nicolaïsme et la simonie.

La raison a surtout un rôle négatif : elle écarte de la plupart des milieux les discussions et les distinctions oiseuses, qui rempliront les siècles suivants; elle interprète les dogmes et en accepte les données concrètement, avec un gros bons sens, sans poser d'insolubles problèmes. Mais elle n'empêche ni les superstitions ni les pratiques absurdes. C'est une question de savoir jusqu'où pouvait aller l'incrédulité de certains papes, d'évêques, de prêtres, de clercs et de seigneurs impies, de forgeurs de faux documents et de fausses légendes, et dans quelle mesure une foi sincère s'alliait chez eux à la liberté des actes et des propos et à la licence des mœurs.

Digitized by Google

§ 2. — Sciences.

Il importe de prendre le mot de science, dont les théologiens et les métaphysiciens font un étrange abus, dans le sens qu'y attachent les savants : le savoir, acquis par l'observation désintéressée des faits et contrôlé par l'expérience. Les spéculations métaphysiques ont une autre origine et d'autres caractères. Le départ étant ainsi effectué entre la science et les spéculations, l'idée de science désigne, d'une part, le savoir accumulé et transmis par la tradition ; d'autre part, la recherche personnelle. Dans ces deux acceptions la science présente divers degrés d'élaboration : la science purement empirique, qui enregistre des observations plus ou moins bien faites ; leur classement plus ou moins méthodique ; la science achevée, telle que les Grecs l'ont constituée, qui condense les faits dans des théories soumises au contrôle de l'expérience et les présente comme les conséquences d'un ensemble de lois. Il faut distinguer enfin la conception de la science, de la science elle-même. C'est faute d'opérer ces distinctions que les jugements les plus divers ont été émis sur la science médiévale.

Duhem a écrit : « il n'y a pas de science arabe ». Il entendait par là que les Arabes ont manqué d'originalité, qu'ils n'ont imaginé aucune théorie scientifique nouvelle et n'ont fait aucune découverte expérimentale importante. Il n'en est pas moins vrai que les savants de Bagdad, de Damas, du Caire et d'Espagne ont transmis à l'Occident la plus grande partie de la science connue au moyen âge, qu'ils l'ont rendue plus accessible, l'ont enrichie dans certains domaines en multipliant les expériences et en perfectionnant les instruments. Si les Arabes n'ont pas atteint le niveau scientifique des Grecs, les Occidentaux n'ont pas rejoint celui des Arabes avant le XIVe siècle.

La curiosité et le goût des connaissances désintéressées ont existé dans le haut moyen âge latin. Mais l'enseignement, tourné tout entier vers le passé, coordonné à la formation des prêtres et des moines, dominé par l'autorité, a fait régner une conception tout à fait fausse du savoir. Les Pères latins se méfiaient des sciences profanes. Isidore de Séville les recommandait; mais, comme ceux qui les ont plus ou moins approchées dans le haut moyen âge — Augustin l'Hibernais, le pseudo Isidore, Rhaban Maur et d'autres — il n'en avait qu'une intelligence confuse et n'en a tiré qu'une compilation. Bède le Vénérable et Scot Erigène sont allés un peu plus loin : ils ont fait quelques observations directes personnelles, Bède sur les marées et Scot Erigène sur la rotation de Mars et de

Digitized by Google

Jupiter autour du soleil. Au xe siècle, Gerbert, qui était allé en Espagne s'informer auprès des Arabes, s'est intéressé à des instruments scientifiques comme l'astrolabe. Mais aucun savant de cette époque n'a fait de découverte expérimentale, si mince soit-elle, ni inspiré la moindre théorie, qui puisse constituer une acquisition du savoir humain ; ils étaient très loin de la science achevée, mathématique et expérimentale, que les Grecs avaient atteinte.

Pour se rendre compte du rôle que le haut moyen âge a joué dans la préparation de l'évolution ultérieure, il faudrait sortir du cercle des écoles et de la littérature écrite et tâcher de mesurer la part de l'esprit de recherche et d'invention qui s'est fait jour dans les milieux soustraits à l'enseignement ecclésiastique : chez les artisans, qui ont perfectionné les moyens d'observation et développé l'esprit expérimental. Ce sont surtout les obscurs travaux des techniciens, architectes, métallurgistes, orfèvres, teinturiers, médecins, qui ont préparé le lent développement de l'esprit scientifique et qui permettent de comprendre l'apparition accidentelle de quelques véritables savants, comme nous en rencontrerons au XIIIe et au XIVe siècle.

§ 3. — Spéculations théologico-métaphysiques.

Les spéculations théologico-métaphysiques sont des constructions de l'esprit, qui ne sont pas fondées sur l'expérience ni contrôlées par elle. Elles ne sont pas néanmoins des fantaisies arbitraires : elles sont greffées, plus ou moins directement, sur des rites et des mythes, qu'elles s'efforcent d'expliquer, de rationnaliser, ou sur des spéculations antérieures, dont les attaches directes avec d'autres mythes et d'autres rites ne sont plus apparentes. Les premières sont plus spécialement théologiques, les secondes métaphysiques ; il est impossible de tracer entre elles une limite précise.

Les sources des spéculations du moyen âge sont, d'une part, les spéculations non chrétiennes, grecques, alexandrines, arabes et juives ; d'autre part les rites, les mythes et les dogmes chrétiens, qui, dès leur formation, ont été imprégnés de métaphysiques antérieures. Les métaphysiques grecques et alexandrines, à mesure qu'elles ont été découvertes, ont exercé sur certains esprits un prestige extraordinaire, qui, sous l'influence des méthodes purement livresques de l'enseignement, a presque complètement aveuglé en eux l'application directe de l'intelligence au monde réel. En l'absence de tout autre discipline, elles leur sont apparues comme la véritable et presque unique expression de la *raison*, par opposition aux mythes et aux

Digitized by Google

dogmes de la révélation, domaine de la *foi*. Le rapport de la raison et de la foi ne consistait pas pour eux à rechercher les fondements historiques de la révélation, ou à la confronter avec l'expérience des choses, mais à l'interpréter à la lumière des spéculations non chrétiennes et à construire des systèmes analogues sur la base des mythes chrétiens.

Le haut moyen âge, dans l'ensemble, a été assez rebelle à ces spéculations, qui se développeront surtout à partir du XI^e^ siècle. Cependant, dès Boèce, des érudits commencent à appliquer la dialectique à la révélation. Des spéculations sont greffées par Rhaban Maur, Gottschalk, Hincmar, etc... sur certains dogmes. Le seul grand système métaphysique de cette période est celui de Scot Erigène, qui s'est proposé d'expliquer le dogme et l'a traité en métaphysicien néo-platonicien, avec une liberté, une pénétration d'esprit surprenantes ; il a construit une vaste synthèse, où les éléments néo-platoniciens l'emportent sur les éléments chrétiens. Il a conçu le rapport de la raison et de la foi comme une subordination de la foi ; et s'il a accordé toute créance au texte de l'Écriture, il l'a interprété par l'allégorie avec une extrême indépendance. Scot Erigène est le premier rationaliste métaphysicien, plus hardi et plus radical par son autonomie à l'égard de la tradition que beaucoup de métaphysiciens des XII^e^ et XIII^e^ siècles.

II. — L'APOGÉE DE LA PUISSANCE ECCLÉSIASTIQUE

(Deuxième moitié du XI^e^ siècle-XIII^e^ siècle.)

§ 1. — État général de la civilisation et des croyances.

A partir de la fin du XI^e^ siècle des changements importants s'accomplissent dans l'ordre politique, social, économique et intellectuel. Par l'extension de la grande propriété la hiérarchie féodale se constitue, la royauté s'élève ; les classes populaires, les villes et leur bourgeoisie s'émancipent ; l'aire des échanges s'étend. Une magnifique floraison artistique s'épanouit dans l'architecture et la sculpture. Le contact de l'Orient et de l'Islam, les traductions d'ouvrages anciens élargissent l'horizon et déterminent un renouveau intellectuel.

Un grand mouvement se développe en même temps dans l'Église, dont l'autorité avait été compromise par ses divisions, ses mœurs féodales, la décadence de la papauté. De grands papes : Gré-

Digitized by Google

goire VII, Innocent III, Boniface VIII, appuyés sur leurs légats et sur les Ordres monastiques, engagent la lutte contre le clergé et contre le pouvoir civil, pour la domination du Saint Siège sur l'Église et de l'Église sur l'État et la société. Ils font prêcher des croisades, font jurer par les princes l'extermination des hérétiques, organisent l'Inquisition, rétablissent la torture, prescrivent la peine du feu. La confession est rendue obligatoire; les médecins doivent refuser leurs soins aux malades qui ne s'engagent pas à faire venir un prêtre à l'heure de la mort. Un réseau serré s'étend sur toute la société. L'enseignement et la pensée sont étroitement assujettis au dogme.

Ce développement de la puissance ecclésiastique s'est heurté aux plus vives résistances. Les hérésies se sont multipliées ; les moindres ont été enrayées par la persécution et l'anathème; la grande hérésie néo-manichéenne, la plus dangereuse pour l'Église, qui s'est étendue sous diverses formes sur tout le midi de la France, a été noyée dans le sang. Le paganisme de la foule a été assimilé, christianisé par une politique habile, la foi populaire s'est exaltée. Mais si les masses continuent à subir l'ascendant du clergé, dispensateur des grâces célestes, elles ne se privent ni de le vilipender, ni de l'attaquer avec une licence de paroles et d'actes inconnue de nos jours. La satire atteint parfois une violence haineuse. Les rois, seigneurs et barons continuent à faire une guerre sans merci aux abbayes, aux chapitres, aux évêchés, au Saint Siège. La littérature — chansons de gestes, poèmes, fabliaux, satires, chroniques, goliardiques — dépeint l'égoïsme, l'avidité, les mœurs dissolus des évêques, des prêtres et des moines. La plupart des hérésies sont dirigées contre le clergé. Un Arnaud de Brescia, au XII^e^ siècle, croyant convaincu, refuse en mourant de recevoir un prêtre.

La licence s'étend aux cérémonies et au culte malgré le prestige d'une magnifique liturgie. Toute une littérature libertine, les « goliardiques », abonde en plaisanteries, en propos indécents sur la messe, le culte et la théologie, en parodies sacrilèges. Les *clercs errants*, qu'on rencontre sur les chemins se jouant de l'Église, parodiant le texte des Écritures, sont une jeunesse turbulente, qui fait preuve de plus d'irrévérence que de véritable incrédulité. Mais on possède des témoignages plus sérieux d'incroyance en Italie, chez les épicuriens du XII^e^ et du XIII^e^ siècles, « dont plus de cent mille, écrit Benvenuto d'Imola, pensaient comme leur capitaine Farinata et comme Épicure, que le paradis ne doit être cherché qu'en ce monde » ; chez un Cavalcanti, dont Boccace raconte que, lorsqu'il passait, rêveur, dans les rues de Florence, il cherchait des raisons

Digitized by Google

de prouver qu'il n'y a pas de Dieu ; chez le Cardinal Ubaldini à qui l'on attribuait cette parole voltairienne : « Si l'âme existe, j'ai vendu la mienne aux Gibelins. » Philippe de Novare parle d'esprits chagrins, les « désespérés », qui mettent formellement en doute les rétributions, les peines éternelles et l'immortalité de l'âme. Hélinant cite des mécréants qui proclament « le néant de l'âme et du corps », le *Livre de Mandevie* « tels qui ne croient point que soit paradis ni enfer, ni qu'ils aient âme en corps », Salimbene des impies qui font la charité « au nom de Mahomet, plus puissant que le Christ. » Villani, Saccheti fournissent d'autres témoignages pour l'Italie, Guillaume de Malmesbury pour l'Angleterre, Glaber, Alain de Lille pour la France.

La cour de Frédéric II a été un grand centre d'indépendance d'esprit et de liberté de pensée. Le propos des *trois imposteurs*, le conte des *trois anneaux*, s'ils ne sont pas de lui, sont issus de son entourage ; les questions tout à fait libres, qu'il pose au Juif Ibn Sabin de Murcie sur la théologie et l'immortalité de l'âme, sont d'un véritable incroyant. Les averroïstes de Paris, à coté de paroles simplement irrévérencieuses, en profèrent d'autres, qui, d'après la condamnation prononcée par l'évêque Tempier en 1277, ne laissent aucun doute sur leur incrédulité : « la théologie est fondée sur des fables, les sages de ce monde sont les seuls philosophes, le christianisme est un obstacle à la science, la mort est la fin de tout, il ne faut pas prier, ni se confesser etc... »

§ 2. — Sciences.

Une véritable renaissance des lettres antiques succéda au XII^e^ siècle aux pieuses productions des siècles précédents. Nombre d'évêques, d'abbés, de clercs présidèrent à cet essor de l'humanisme Mais lorsque les libres discussions et l'application de la logique à la théologie commencèrent à entamer les dogmes, que les hérésies se multiplièrent, que les écrits des Arabes et les ouvrages d'Aristote commencèrent à affluer, l'Église tenta d'abord de résister ; impuissante à endiguer le flot, elle s'efforça de le canaliser à son profit. Ce fut le principal objet du grand mouvement scolastique du XIII^e^ siècle : adapter les concepts et les raisonnements des anciens aux mythes et aux dogmes chrétiens, déformer les idées d'Aristote pour les traduire dans un langage compatible avec la foi.

Mais tous les esprits ne se laissèrent pas séduire et accaparer par cet exercice. Les uns étaient par nature rebelles à ces subtilités, d'autres portés par leur profession à des recherches plus posi-

Digitized by Google

tives. Le calcul, le droit, la médecine, les techniques fournissaient des aliments plus substantiels à ceux qui échappaient à la hantise de la théologie. L'alchimie et l'astrologie, dont la vogue ne céda pas à celle de la dialectique, exigeaient des connaissances plus exactes ; l'ascendant scientifique des Arabes fit de nombreux adeptes; dans la renaissance et la multiplication des écrits antiques, des érudits distinguèrent des notions de mathématiques, d'astronomie, de physique, de sciences médicales, qui stimulèrent leurs facultés de recherche et d'invention. Le mince courant scientifique, que nous avons discerné dans le haut moyen âge, grossit et s'élargit malgré la prédominance des spéculations. Non pas, comme l'écrit un historien très érudit de l'Église, M. Dufourcq, que « la recherche scientifique n'ait jamais été plus ardente et plus féconde qu'au XII^e^ et au XIII^e^ siècles. » D'idées nouvelles, de véritables acquisitions du savoir expérimental, il n'est pas question. La plupart des travaux restent des compilations. Les observations directes et les vues personnelles se multiplient, témoignant de moins de timidité devant les textes antiques, mais ne parviennent pas à se cristalliser en méthodes et en théories scientifiques.

En *mathématiques*, les connaissances usuelles se répandent, la pratique progresse; mais la théorie reste stationnaire. La plupart des traités ne sont que des compilations mal digérées, sans démonstrations. Quelques esprits font preuve d'une plus grande intelligence des sources qu'ils utilisent. Jordanus de Nemore et surtout Léonard de Pise sont de véritables maitres, qui se sont assimilés toute la science des Arabes et s'en servent avec habileté pour résoudre, par leurs propres moyens, des problèmes particuliers difficiles.

L'*astronomie* empirique progresse davantage sous l'impulsion des Arabes et des astrologues. Des tables apparaissent en 1252 à Tolède, un traité de la sphère par John d'Holywood en 1250; Guillaume de Saint Cloud, vers 1290, détermine l'obliquité de l'écliptique et l'équinoxe de printemps, et revise les tables de Tolède. En *mécanique*, Jordanus de Nemore établit correctement la loi d'équilibre du levier; un de ses commentateurs perfectionne la théorie du levier coudé et du poids apparent des corps sur les plans inclinés. En *physique*, Roger Bacon, Peckam, Witelo, Albert le Grand s'occupent de perspective, d'optique, observent l'arc en ciel et le considèrent comme une image du soleil réfléchi dans les nuages ; vers 1300, Thierry de Freiberg, par de bonnes expériences sur des boules remplies d'eau, prouve que les rayons qui rendent visible l'arc en ciel ont été réfléchis à l'intérieur des gouttes et en détermine la marche. L'usage de

Digitized by Google

verres convexes, celui de la boussole, l'échappement régulateur des horloges s'introduisent vers la fin du XIII^e siècle. Pierre de Maricourt, le « grand maitre des expériences », connait la magnétisation du fer et les propriétés des corps magnétiques et écrit sur ce sujet un traité qui restera classique jusqu'à la Renaissance.

Des recueils *alchimiques* latins utilisent des traductions arabes et juives d'ouvrages grecs, ainsi que les traditions et les cahiers de recettes de praticiens, dont l'art s'est maintenu sans discontinuité depuis l'époque romaine. A la fin du XIII^e siècle les préparations chimiques ont atteint le niveau où les avaient portées les Grecs, avec quelques perfectionnements, dont les principales sont la distinction du sel marin de quelques autres sels, la fabrication du salpêtre (découvert au VII^e siècle par les Byzantins), la distillation de l'alcool de vin. Une *somme* alchimique anonyme de la fin du XIII^e siècle dégage clairement l'idée de loi naturelle des croyances magiques et surnaterelles et substitue la notion de corps définis aux vagues théories sur les éléments. Elle témoigne des conceptions positives que certains praticiens s'étaient faites des données expérimentales. Cette idée du rôle essentiel de l'expérience avait été ébauchée par Bérenger de Tours et des médecins dès le XI^e siècle ; Roger Bacon, parmi de nombreuses divagations, voit et énonce clairement comment et pourquoi le raisonnement expérimental, application de la raison et du calcul aux faits d'expérience, s'oppose au raisonnement scolastique, et affirme sa fécondité contre la stérilité de la métaphysique.

La théorie rationelle du droit s'ébauche en Italie et dans le midi de la France, sous l'influence du droit romain. Abélard signale dès le XII^e siècle les contradictions des Pères ; R. Bacon commence au XIII^e à appliquer la critique au texte de la Vulgate.

Un historien récent de la métaphysique médiévale, M. Gilson, s'étonne que le moyen âge ait su définir l'observation et l'expérimentation avant d'avoir su s'en servir. Il y a là une confusion : ce dont les savants médiévaux n'ont pas su faire usage c'est de l'idée, que quelques-uns ont eue, d'appliquer les mathématiques et la mesure à l'expérience. Mais, sans parler des techniques, il y a assez de traces d'observations directes au moyen âge avant et pendant le XIII^e siècle — les exemples que nous venons de donner suffisent à l'établir — pour expliquer les théories expérimentales de Bacon et celles de ses émules au XIV^e siècle. L'histoire de la médecine, où la tradition expérimentale antique s'est peut-être le mieux conservée, en fournit d'autres : l'école de Salerne est constituée au IX^e siècle, celle de Montpellier au XI^e ; au XIII^e une ordonnance prescrit à Salerne la dissection

Digitized by Google

de cadavres humains ; des expériences médicales y sont instituées dès le XII^e^; l'école de Salerne forme des spécialistes et établit des recueils d'observations. Le courant scientifique et expérimental de la Grèce, dont l'étude a été trop sacrifiée à celle des théologies et des métaphysiques, n'a jamais complètement disparu sous le fatras des spéculations.

§ 3. — Spéculations théologico-métaphysiques.

Ces spéculations envahissent la pensée occidentale dans la deuxième moitié du XI^e^ siècle, lorsque les Écoles et les Facultés de théologie sont amenées à exposer et par suite à expliquer le dogme. Une connaissance plus étendue des métaphysiques antiques, surtout de la métaphysique d'Aristote, apportent en outre des éléments nouveaux, qui troublent l'homogénéité de la révélation et exigent une conciliation.

L'usage de la « raison » à l'égard de la foi ne consiste toujours pas pour les théologiens et les métaphysiciens à rechercher les fondements historiques ou positifs des croyances ; la science n'est pas assez solide ni assez répandue et les vues du bon sens trop courtes et trop mal assurées devant le prestige des anciens. Il consiste à rapprocher des « vérités » de la révélation, pour les élucider et les justifier, les « vérités » des spéculations antiques, dans la conviction que celles-ci étant l'œuvre de la raison et la raison un don du Verbe divin, la philosophie ne peut être en contradiction avec la parole de Dieu consignée dans les Écritures et doit être conciliée avec elle. Ce n'est pas la raison et la foi, mais *deux croyances* qui s'opposent.

Aussi ce que nous avons à doser dans les spéculations n'est-ce pas à proprement parler la « raison » et la « foi », mais la proportion qu'elles présentent d'éléments chrétiens et non chrétiens et le degré de liberté dont les métaphysiciens font preuve à l'égard de la révélation et des autorités dogmatiques.

La question se complique des ambiguïtés qu'implique, d'autre part, la notion de foi. Il y a la foi qui est l'acceptation de l'autorité extérieure : Écritures, Tradition, Église, et il y a la foi intérieure de l'esprit, qui se croit illuminé directement par la divinité et qui, dans cette inspiration, mélange des éléments empruntés à la révélation et des éléments non chrétiens ; de sorte qu'une partie des éléments, qui se fondent dans cet amalgame, relèvent bien de la foi, tandis que d'autres sont du domaine qu'avec les scolastiques nous appelons raison Pour augmenter la confusion, le sujet considère cette illumination tantôt comme une véritable foi, vertu surnaturelle pro-

Digitized by Google

duite en lui par Dieu, tantôt, à la manière antique, comme le degré suprême de la plus pure raison.

On voit toute la complexité du problème; c'est un véritable labyrinthe. Pour s'y orienter, il importe avant tout de distinguer, d'une part, la façon dont les théologiens métaphysiciens se comportent à l'égard de la foi et de la raison, le degré d'indépendance dont ils font preuve à l'égard du christianisme, et, d'autre part, les théories qu'ils construisent de la raison et de la foi. Peu importe qu'ils distinguent deux domaines ou qu'ils aient recours à l'illumination divine ; ce sont des explications subjectives, des justifications, qui peuvent nous éclairer sur la mentalité de leur auteur, mais par lesquelles il se fait souvent illusion à lui-même sur la foi qui l'anime. Les historiens de la philosophie sont beaucoup trop préoccupés d'expliquer et de discuter des *doctrines*, l'essentiel serait de pouvoir décrire l'*état d'esprit* qui en explique la genèse; les doctrines ne doivent venir qu'en seconde ligne.

Mais ce programme exigerait des monographies détaillées qui font défaut. Pour nous en inspirer et pour éviter de multiplier les divisions, nous nous contenterons de distinguer provisoirement trois grands groupes, présentant des traits généraux communs, quoique dans chacun d'eux et dans le détail, les variétés soient très nombreuses :

Chez les uns, la conscience et la pensée sont entièrement dominées par la révélation; ils ne sont pas troublés par les métaphysiques non chrétiennes; ils appartiennent à cette catégorie de croyants, dont Celse disait qu'ils ne « semblent ni écouter vos raisons, ni vous en donner de ce qu'ils croient, mais se contentent de vous dire : croyez, votre foi vous sauvera. » Ce sont de purs « fidéistes ».

A l'opposé, sont ceux qui s'alimentent surtout aux sources profanes n'acceptant la révélation que pour l'interpréter, l'altérer librement, qui arrivent même à la sacrifier. On peut les rapprocher des gnostiques.

Enfin entre ces deux groupes sont ceux que partagent plus également les deux préoccupations, qui admirent les doctrines profanes, convaincus qu'elles sont à un degré éminent l'expression de la vérité, mais qui éprouvent un respect au moins aussi grand pour l'autorité chrétienne et ne consentent à aucun prix à sacrifier ou altérer la révélation; ils s'efforcent, dans des systèmes subtils et divers, d'accorder ces deux tendances.

Les mystiques proprement dits se répartissent dans les trois groupes.

Digitized by Google

Nous passerons rapidement sur le premier, qui est relativement le plus facile à définir. On y rencontre, à l'égard des doctrines profanes, l'abstention hostile chez un Pierre Damien, un Gauthier de Saint Victor, ou l'abstention négative chez un saint Bernard. D'autres, Fulbert, Yves de Chartres, Gilbert de la Porée, Pierre Lombard, Guillaume d'Auxerre sont plus nuancés: ils accordent quelque valeur à la dialectique et aux métaphysiques profanes, ils s'en servent en les subordonnant à la théologie. Cette conception de la philosophie « servante de la théologie » est la doctrine officielle de l'Église et de la papauté au XII^e^ et au XIII^e^ siècles, celle de Grégoire IX, d'Innocent III, qui réagissent contre la liberté avec laquelle les Écoles de Paris mettaient tout en discussion, qui interdisent aux maitres en théologie d'introduire les fictions des philosophes dans la parole de Dieu.

Dans le groupe opposé, Bérenger de Tours, au XI^e^ siècle, prétend trouver tout par lui-même, sans souci de l'autorité et de la tradition; il met même en doute la valeur de la dialectique, subordonnant la raison aux sens et faisant de l'expérience sensible le seul moyen de connaître. D'où sa négation de la transsubstantiation : si l'on perçoit les accidents du pain c'est que la substance n'en a pas disparu ; si le corps du Christ était tout entier dans l'hostie, il ne saurait être présent à la fois sur tous les autels et, à force d'en manger, il n'en resterait plus. Il est un des rares métaphysiciens médiévaux qui ait introduit dans la métaphysique des éléments d'expérience et de bon sens. Mais il ne rejette pas pour cela l'authenticité et l'inspiration des Écritures, qu'il interprète seulement avec une grande liberté. Il ne semble pas d'ailleurs avoir aperçu toutes les conséquences qui résulteraient de son attitude pour le fondement des connaissances.

Abélard pose à la critique et à la psychologie un problème difficile, que nous ne pouvons songer à élucider ici. Il exprime tour à tour des idées contradictoires. Je le tiens, avec la majorité de ses interprètes, pour un partisan du rationalisme métaphysique : les expressions fidéistes qu'on rencontre dans ses écrits me paraissent surtout l'effet des circonstances.

Pendant la première moitié du XII^e^ siècle, l'école de Chartres a été le foyer d'une renaissance des études profanes. Tout un groupe de Chartrains se passionnaient pour l'antiquité et ses philosophes. « Nous sommes, disait Bernard de Chartres, comme des nains assis sur des épaules de géants. » « Ils bâtirent leur système, dit l'abbé Clerval, en dehors de l'autorité traditionnelle... Ils se préoccupaient seulement de ne pas le contredire ouvertement. » Thierry de Char-

Digitized by Google

tres fut un des plus audacieux, il s'exprima à l'égard de Dieu en termes tantôt panthéistes, tantôt proches du panthéisme; Bernard Sylvestre approuvait l'atomisme de Démocrite et enseignait que l'esprit saint est l'âme du monde : il ne voulait croire qu'après avoir épuisé tous les moyens de connaître. On peut rattacher à ce courant Adelhard de Bath, qui plaçait la raison bien au dessus de l'autorité : « Qu'est ce que l'autorité, écrivait-il à son neveu, sinon une corde qui sert à conduire les bêtes ? »

Un autre groupe, qui fait aux sources antiques une plus large part qu'aux sources chrétiennes, est le groupe des nombreux mystiques hétérodoxes, dont les plus connus sont Joachim de Flore, Amaury de Bène, Ortlieb, Pierre Valdo.

Si libres à l'égard de la tradition que se montrent ces philosophes, ils sont loin de pouvoir être taxés d'incrédulité. Leur attitude témoigne d'une plus ou moins grande indépendance, mais leur pensée reste imprégnée de croyances chrétiennes.

L'averroïsme aristotélicien du XIII^e^ siècle est allé plus loin. Il était beaucoup plus dangereux pour le christianisme que le néo-platonisme, où la plupart des philosophes antérieurs avaient puisé, ne s'accommodant ni de la création, ni de la providence, ni de l'immortalité personnelle, ni des principaux dogmes chrétiens. L'Église l'attaqua d'abord ; mais devant son envahissement et son prestige, elle dût battre en retraite et changer de tactique : elle tenta de concilier l'inconciliable, de transformer, d'assimiler, de christianiser Aristote, comme elle avait christianisé Platon. Grégoire IX chargea trois maîtres de reviser ses doctrines; Urbain IV réunit à Rome saint Thomas et Guillaume de Morboeke pour en donner une version rectifiée.

Mais un groupe d'aristotéliciens convaincus se montra rebelle à cette altération : les averroïstes latins, dont Siger de Brabant fut le représentant le plus influent et le plus célèbre. Il acceptait, sans les transformer, la plupart des doctrines d'Aristote, tout en prétendant adhérer à l'enseignement de l'Église, ne cherchant pas à pallier les contradictions, y insistant même avec complaisance. Ses contemporains ou ses successeurs — la question est controversée — ont défini cette attitude par la « doctrine des deux vérités » : ce qui est vrai en philosophie peut être faux en théologie et réciproquement. Elle paraît peu conciliable avec la sincérité. Autant qu'on peut en juger dans une matière aussi délicate, il semble bien que l'aristotélisme ait entraîné Siger et ses adeptes à une incroyance à peu près complète à l'égard de l'enseignement chrétien. « Ceux qui voudraient

Digitized by Google

voir dans l'averroïsme une forme déguisée de la libre pensée, s'attachant sur le visage le masque de l'orthodoxie..., ne seraient peut-être pas des calomniateurs de Siger de Brabant et de ses pairs », conclut le P. Mandonnet. Nous avons vu que des disciples de Siger ont poussé à bout cette résistance et ont émis des opinions, condamnées en 1277, qui sont une négation non déguisée de la foi.

Ces deux attitudes extrêmes, « fidéisme » et « rationalisme », pour les désigner par des expressions consacrées par les théologiens, sont les deux écueils auxquels l'Église s'est toujours heurtée. Autorité dogmatique qui s'attribue le pouvoir et le devoir de promulguer les idées et les desseins les plus intimes de Dieu, elle a à faire valoir ses titres, à faire reposer son autorité sur quelque raison, à faire comprendre dans une certaine mesure les arcanes de ses dogmes. Mais une fois lancée, où arrêter la raison ? D'autre part, si l'on démontre trop bien la foi, où en est le mérite et quel rôle reste-t-il à Dieu dans l'acte de foi ? Ce sont des questions qui n'ont jamais cessé de tourmenter les théologiens médiévaux. L'Église a toujours affirmé que sa doctrine est un certain amalgame de raison et de foi ; mais ses interprètes ont grandement varié sur la dose et les procédés de conciliation.

Ce qui caractérise le groupe intermédiaire de métaphysiciens médiévaux, c'est cette préoccupation d'accorder quelque chose à la raison sans lui en accorder trop, d'utiliser les métaphysiques non chrétiennes sans compromettre le dogme et de trouver une formule qui exprime cette conciliation, problème stérile pour le savoir, mais qui est le cœur même de la théologie et de l'apologétique, pseudo-problème qui aboutit nécessairement, s'il est logiquement conduit, soit au fidéisme, soit au rationalisme, soit à de pures apparences.

Au XI^e^ siècle, saint Anselme est le représentant le plus célèbre de l'orthodoxie. Son *attitude psychologique* est celle d'un fidéiste : la foi et l'autorité religieuse sont pour lui fondamentales, elles dominent sa pensée, tout entière tendue vers le Dieu chrétien. La foi seule lui donne cette expérience purificatrice ; la raison, dont la clarté vient de Dieu, n'en est que l'achèvement. Elle illumine la foi, la rend plus ardente, scrute le sens profond des Écritures sans les altérer, accroît l'amour de Dieu. Mais dans la *théorie* qu'il construit des vérités de la foi, il tombe souvent dans ce que les théologiens appellent le « rationalisme », prétendant pouvoir démontrer par la raison seule, sans recours à la révélation, non seulement l'existence de Dieu (ce qui est orthodoxe), mais la Trinité et l'Incarnation. Les fameux raisonnements, qui sont censés prouver ces vérités, sont les types les plus parfaits, les moins déguisés, de raisonnements de justification.

Digitized by Google

Au XII^e^ siècle, Hugues de Saint Victor, disciple d'Abélard, qui a rayonné pendant tout le siècle sur l'École de Saint Victor, et son disciple Richard se sont préoccupés, plus encore peut-être que saint Anselme, d'équilibrer la révélation et la philosophie. Nourri du pseudo-Denys, de Scot Erigène, pénétré d'Aristote et de Platon, Hugues s'efforce de ne sacrifier ni la raison, ni la foi. Il attribue à la philosophie un domaine qui lui serait propre : celui des choses créées, qu'on atteint avec *certitude* par la raison, *ex ratione*; il en distingue le domaine de la révélation, qui comprend d'une part les vérités conformes à la raison, *secundum rationem* (où raison et foi se prêtent un mutuel appui et où les données de la raison ne sont que *probables*) et d'autre part les vérités supérieures à la raison, *supra rationem*, vérités *admirables*, apanage exclusif de la foi. Rentrent dans le premier domaine les idées qui ont trait au monde créé, dans le second celles qui concernent sa restauration par l'Incarnation et la Rédemption.

Au XIII^e^ siècle, l'orthodoxie se partage en deux courants : celui des franciscains et de la plupart des séculiers, fidèles à l'ancien augustinisme néo-platonicien, et celui des dominicains qui, avec Albert le Grand et saint Thomas, acclimatent et transforment l'aristotélisme, afin de n'en être pas submergés.

Le plus illustre représentant de l'augustinisme franciscain est saint Bonaventure, chez qui les caractères de la foi, de la raison et de leurs rapports sont très voisins de ceux de saint Anselme.

Parmi ces curieuses inconséquences dont le moyen âge est rempli, Roger Bacon, qui comprend comme un moderne le rôle de la raison dans les sciences, considère néanmoins la théologie comme la science la plus parfaite, qui domine toutes les autres. Il est vrai que la théologie dont il parle n'est pas celle de l'autorité ; personne n'a poursuivi avec plus de sarcasmes ce qu'il appelle la superstition de la tradition ; la science théologique est pour lui l'effet de l'illumination divine, de l'éternel sagesse, dont les sciences ne sont que des rayons. Bacon est en outre un mystique, célébrant avec ferveur les mystères de la foi. Il juxtapose, pour former une des plus curieuses et des plus complexes figures du moyen âge, l'esprit d'un savant, d'un métaphysicien et d'un mystique fidéiste.

Saint Thomas est moins compliqué. Sa pensée a souvent l'apparence subtile, mais sa psychologie est simple. Acquis à l'avance à toutes les vérités de la foi, qui sont le point de départ et le foyer de sa pensée, il a compris, de lui-même ou sous l'instigation romaine, tous les dangers de l'aristotélisme et s'efforce de le rendre inoffensif en le

Digitized by Google

christianisant. Il ne se contente pas, comme les averroïstes, d'opposer deux doctrines contradictoires ; il se refuse d'autre part d'altérer profondément, comme l'avait fait Averroès à l'égard de l'Islamisme, les vérités de la foi, pour les faire cadrer avec Aristote ; il cherche à faire l'inverse : à altérer assez l'aristotélisme pour le plier au christianisme. Mais malgré tous ses efforts et ses mutilations profondes du péripatétisme, il n'arrive en réalité qu'à juxtaposer, comme dans une marquetterie, les éléments qu'il emprunte à de multiples sources. « Le thomisme, écrit Duhem, n'est pas une doctrine philosophique ; il est une aspiration et une tendance ; il n'est pas une synthèse, mais un désir de synthèse. » Cet effort de synthèse a eu nécessairement pour effet d'altérer les éléments qu'elle utilise. Pour reprendre une image de Duhem : « comme l'enfant dont les mains presse un peu trop fort sur les pièces du jeu rebelles à l'engrenage qu'il veut leur imposer, il en force et en déforme le sens. » Il est facile de mettre en évidence les deux ou trois sophismes ou pétitions de principe qui sont à la base de sa conciliation. Saint Thomas cherche à se servir des méthodes profanes pour prouver certaines croyances et en justifier d'autres ; mais il déguise ses démonstrations et très sincèrement, ne s'en aperçoit pas. « Son désir de synthèse est si grand qu'il aveugle en lui le discernement du sens critique » (Duhem).

M. Gilson, apologiste du thomisme, s'est récemment efforcé de montrer que cette marquetterie, ces déformations de l'aristotélisme et ces paralogismes, sont le comble du rationalisme, que saint Thomas serait le premier des rationalistes et le véritable fondateur de la philosophie moderne. Il s'appuie, pour établir ce paradoxe, sur la distinction qu'a faite le docteur angélique entre le domaine des choses créées, où la raison seule est souveraine, et le domaine surnaturel, où elle n'est qu'un auxiliaire de la foi.

Cette distinction est devenue, à la fin du XIX^e^ siècle (depuis le concile du Vatican), la doctrine officielle de l'Église, qui assigne à la raison le pouvoir de démontrer les « préambules de la foi » et de fournir aux mystères indémontrables des « motifs de crédibilité ». Nous avons vu qu'elle n'est pas de saint Thomas, mais d'Hugues de saint Victor, qui y avait apporté plus de précision, saint Thomas se contentant d'énumérer les vérités appartenant à chacun des deux domaines sans en donner de critérium distinctif. Quand saint Thomas, reprenant une idée de Guillaume d'Auxerre, explique par exemple que la Trinité ne peut pas se démontrer, parce que les trois personnes ont également concouru à la création, il se satisfait d'un cercle vicieux assez naïf, admettant implicitement que chacune des per-

Digitized by Google

sonnes divines intervient également dans la création, ce qui est loin de pouvoir être démontré.

Sa solution du problème de la raison et de la foi n'est qu'apparente. Les raisons qu'il donne pour démontrer, à l'aide des notions ontologiques d'essence, d'existence, de puissance et d'acte, de distinction virtuelle, etc..., les vérités censées démontrables, ne sont pas plus probantes que celles qu'invoquait saint Anselme pour fonder la Trinité et l'Incarnation. Les mêmes sophismes, sous des formes différentes, sont à la base de leur argumentation. Saint Thomas comprend, dans le domaine des vérités qu'on peut démontrer à partir des données sensibles, une série d'affirmations qui ne sont à aucun degré des données de l'expérience ou du raisonnement, ou qui puissent s'en déduire ; il ne les introduit que pour les besoins de la cause.

Si l'on entend le mot rationalisme au sens des savants, il n'est à aucun degré rationaliste. S'il s'agit du recours aux méthodes et aux concepts de la dialectique antique, il l'est partiellement, mais beaucoup moins que nombre de métaphysiciens médiévaux antérieurs ou contemporains, tels que Scot Erigène, certains Chartrains, Siger de Brabant, qui n'avaient pas hésité à altérer la foi, voire à la contredire, lorsqu'ils estimaient que ce qu'ils appelaient raison le leur imposait.

Saint Thomas n'a jamais cessé d'être le disciple le plus obéissant de l'Église, le plus soumis à la foi. Sa fameuse distinction est une théorie justificative, fort intéressante pour lui parce qu'elle lui fournissait la solution apparente qu'il cherchait ; elle a pris une valeur apologétique considérable aux yeux de l'Église, encore que celle-ci ait attendu six siècles pour s'en aviser. Mais elle n'est qu'une solution théologique, subjective et fictive, du problème des rapports entre la raison et la foi. Certains néothomistes accréditent, sur l'originalité et la valeur de cette solution, une légende qu'il importe de dénoncer.

Le rationalisme de saint Thomas n'est au fond qu'un fidéisme qui s'ignore. Fidéisme ou pseudo rationalisme sont nécessairement au bout de ces infatigables essais de conciliation entre la philosophie profane et la révélation, où les philosophes du XIIIe siècle ont dépensé tant de stériles efforts.

Digitized by Google

III. — LE DÉCLIN DE L'ÉGLISE.

(XIVe siècle. — Première moitié du XVe.)

§ 1. — État général de la civilisation et des croyances.

Au cours du XIVe siècle, les facteurs politiques, sociaux et économiques qui transformaient le régime féodal, restauraient de grands États, développaient les villes et les intérêts corporatifs, faisaient participer des classes de plus en plus nombreuses aux affaires publiques, donnaient au commerce et à l'industrie une impulsion féconde, étaient en pleine croissance. L'Église, au contraire, entrait dans une longue période de conflits et de déclin. Liée à la société féodale, engagée dans une multitude d'intérêts opposés et contraires à l'intérêt supérieur des nations, elle commençait déjà à être la survivance d'un ordre social qui était près de finir Son personnel, sans direction, divisé par ses querelles et ses luttes incessantes, était de moins en moins respecté. Elle entrait dans une série de crises : conflits graves et permanents avec la royauté (Philippe le Bel) et l'Empire (Henri VII, Louis de Bavière), conflits entre Avignon et Rome, grand schisme, révolutions des Églises d'Angleterre et de Bohême, luttes des Conciles contre le Saint Siège, qui furent les préludes de la Réforme.

Pendant cette longue période critique pour l'institution ecclésiastique, la foi resta vive. Le XIVe et le XVe siècles sont une époque d'effervescense mystique, d'agitation religieuse multiforme, de sectes qui groupent et fanatisent les insatisfaits et les malheureux. L'Inquisition et ses persécutions sanglantes provoquent des révoltes, le sentiment s'enflamme, le fanatisme grandit de toutes parts. La piété des foules, privée de direction entre les papes et les partis qui s'anathématisent, troublée et tourmentée, passe de la dépression à l'exaltation. Elle prend souvent des formes sombres et pathétiques. L'adoration se concentre sur la passion du Christ, sur les instruments de son supplice, sur les douleurs de la Vierge ; la peur de la mort et de l'enfer deviennent de plus en plus les grandes préoccupations des âmes ; elles s'expriment dans une littérature et une iconographie nouvelles. La sorcellerie et la démonologie, cruellement persécutées, prennent une extension inconnue auparavant ; les flagellants, les convulsionnaires se multiplient ; les mouvements panthéistes et anti-sacerdotaux s'accentuent, les sectes orthodoxes ou hérétiques pullulent.

L'irrévérence à l'égard du clergé, prêtres et moines, vilipendés

Digitized by Google

dans les farces que le public applaudit, atteint son apogée. Respect superstitieux ou mépris sont les extrêmes, qui continuent plus que jamais à partager l'attitude de la foule à l'égard du sacerdoce.

Enfin, tandis que la Réforme s'agite déjà en Angleterre, dans les Pays-Bas, en Allemagne et en Bohême, un renouveau de paganisme, épris de gloire, de jouissance et de richesse, se développe dans les cours des grands seigneurs, des papes d'Avignon et de Rome, et s'épanouit en Italie, où il inaugure la Renaissance avec Boccace (1313-1375), Pogge (1380-1454), Laurent Valla (1405-1457), les humanistes et les Mécènes.

§ 2. — Sciences.

Le XIVe siècle et la première moitié du XVe sont moins intéressants dans l'histoire des sciences par les résultats acquis que par le développement de l'esprit scientifique et par la liberté dont font preuve quelques savants.

Le grand vice du temps est toujours, dans l'ensemble, le caractère livresque des travaux. Mais l'usage des mathématiques se répand, les observations se multiplient, des esprits curieux proposent des hypothèses et des doctrines qui rompent avec des préjugés séculaires ; une véritable école de philosophie positive se dégage des spéculations et s'attaque à la scolastique.

C'est d'abord à l'Université d'Oxford et à celle de Paris que ce mouvement se développe. Il prend toute son importance, en mécanique, avec Buridan (vers 1300-1358), Albert de Saxe (né vers 1300) et Nicolas Oresme (vers 1330-1382).

La théorie péripatéticienne, d'après laquelle les projectiles sont mus par le milieu fluide qu'ils traversent, avait déjà été combattue au VIe siècle par le stoïcien Jean Philippon. Tout le XIIIe l'avait acceptée. Guillaume d'Occam (vers 1300-1350) paraît avoir été le premier en Occident qui en ait redémontré la fausseté. Il se dégagea de l'idée, qui domine la scolastique, que tout mouvement suppose un moteur distinct du mobile, en montrant les absurdités expérimentales qui en sont la conséquence ; il pressentit ainsi la loi de l'inertie. Buridan a donné à cette conception une précision plus grande. Il discuta la théorie d'après des observations, analysa la force communiquée au mobile en fonction de la vitesse et du poids des corps et donna le nom d'*impetus* à une grandeur proportionnelle au produit de la masse par la vitesse. Il eut une notion claire de la densité et du poids spécifique. Il nia que les sphères célestes réclament des intelligences motrices et pensa qu'il suffit

Digitized by Google

pour expliquer leur mouvement d'un *impetus* communiqué à l'origine.

Albert de Saxe analysa la vitesse rectiligne et circulaire, donna de l'inertie une idée plus précise en affirmant que l'impetus n'est ni détruit ni augmenté. Il l'appliqua au mouvement des orbes célestes, établissant définitivement, contre une tradition mythique et métaphysique séculaire, l'identité de la mécanique céleste et de la mécanique sublunaire. Il se hasarda à penser que la terre est soumise à de petits mouvements et indiqua que l'un de ses maîtres s'était montré favorable à la rotation diurne de notre globe.

Nicolas Oresme réfléchit sur les oscillations du pendule, accepta l'idée de Buridan que l'impetus s'applique aux corps célestes. Il hésita sur les petits mouvements de la terre ; mais il admit la possibilité de la rotation diurne et celle d'autres mondes, semblables au nôtre et soumis aux mêmes lois. Son principal titre de gloire est d'avoir conçu l'idée de représenter les variations relatives de deux grandeurs par des coordonnées rectilignes et d'avoir énoncé correctement la loi du mouvement uniformément varié.

Tandis que le grand schisme d'Occident impliquait l'Université de Paris dans ses querelles et que les infortunes de la guerre de cent ans retardaient pendant un siècle le développement scientifique de la France, les innovations du XIV^e^ siècle se propagèrent en Allemagne, dans la jeune Université d'Heidelberg, avec Marsile d'Ighen, et dans celle de Vienne, où Georges de Puerbach (1423-1461) et son disciple Regiomontanus (1436-1478) jettèrent les fondements de la trigonométrie, multiplièrent de bonnes observations et devinrent en astronomie de véritables précurseurs de Tycho-Brahé et de Képler.

De Paris la dynamique de l'impetus se propagea en Italie ; c'est probablement à Bologne que le Cardinal allemand Nicolas de Cues (1401-1464) s'en inspira. Il ressuscita la notion d'atomes en mouvement perpétuel, admit les petits mouvements de la terre et alla jusqu'à lui attribuer la rotation diurne.

En chimie les résultats les plus marquants furent la découverte de la poudre à canon, l'impulsion donnée par celle de l'alcool, l'acquisition de notions plus précises et importantes sur les acides sulfurique, chlorhydrique et azotique et leurs sels métalliques, les données que procurèrent un réveil et une extension de l'industrie minière. Malgré les grands voyages en Extrême Orient des Marco Polo, Rubruquis, Carpin et les missions envoyées en Chine par la papauté, les connaissances sur les faunes et les flores ne semblent

Digitized by Google

pas avoir progressé ; les répertoires de zoologie et de botanique ne sont toujours que des compilations sans originalité. Des médecins-chirurgiens multiplient à Bologne les dissections, inaugurées à Salerne au XIII^e siècle ; malgré les interdictions de l'Église, elles commencent à être pratiquées à Montpellier en 1376. La science anatomique et chirurgicale est surtout tributaire de l'Italie pendant cette période ; Guy de Chauliac en est le représentant le plus célèbre en France ; il publia les résultats de son expérience dans une grande *Chirurgie*, qui resta classique jusqu'au XVI^e siècle.

L'évolution politique et économique et l'étude du droit romain commencèrent à produire leurs effets. Marsile de Padoue († 1336-1340) et Jean de Jandun († 1328), dans leur fameux *Defensor pacis*, contestent les privilèges du Saint Siège et subordonnent l'Église à l'État. François de Mayronis († 1325), Buridan, Oresme, proclament la légitimité du prêt à intérêt, ébauchent la théorie des valeurs et de la monnaie, dégagent les problèmes économiques des préoccupations théologiques et morales. L'économie et le droit chrétiens sont de toutes parts battus en brèche. Laurent Valla (1405-1457) dénonce le fameux faux de la donation de Constantin et soupçonne l'inauthenticité des décrétales du speudo-Isodore, ainsi que celle du symbole des Apôtres, et compare les textes latin et grec du Nouveau Testament.

Si les acquisitions réelles sont minces, l'esprit scientifique a donc reçu pendant cette période une véritable impulsion. Mais il serait excessif de prétendre, en forçant, comme on l'a fait, certaines expressions de Duhem, que la science moderne est née. A cette exagération nous opposerons le jugement de Duhem lui-même : « Euclide exposait déjà sous forme mathématique la loi de la propagation rectiligne et de la réflexion de la lumière. Avec Archimède, la statique des solides pesants et l'hydrostatique, à leur tour, revêtirent cette forme. Le moyen âge était trop peu géomètre pour faire dans cette voie quelques pas nouveaux. Il se contenta de préparer par une analyse qualitative du mouvement des projectiles et de la chute des corps, maniée avec un grand bon sens, la dynamique mathématique que devaient inaugurer Galilée, Descartes, Gassendi et Torricelli. »

§ 3. — Spéculations théologico-métaphysiques.

Au XIV^e siècle et pendant la première partie du XV^e, les divergences, qui séparent les théologiens dans leur application des philosophies antiques au dogme, s'accentuent par le développement des

Digitized by Google

idées et de l'esprit critique, par l'opposition des ordres et des partis religieux ; la métaphysique s'épuise dans la multiplicité des distinctions et des controverses. Elle est cependant loin de s'éteindre ; elle renaîtra plus vivace que jamais, avec la restauration de l'Église, dans les grands systèmes du XVII^e^ et du XIX^e^ siècles, qui sont restés bien plus tributaires qu'on ne l'a dit des doctrines et de la mentalité médiévales. Mais dès le XIV^e^ siècle, une philosophie nouvelle, l'occamisme, rejette déjà, plus résolument que beaucoup de systèmes modernes, la plupart des entités métaphysiques et pose les premiers fondements d'une véritable philosophie scientifique.

L'intransigeance dogmatique, qui repoussait toute culture profane comme superflue ou dangereuse, se retrouve chez quelques réformateurs et illuminés, chez des théologiens absorbés dans leurs luttes pour ou contre la papauté et la constitution de l'Église, chez de purs mystiques qui, lassés par les controverses, répètent avec l'auteur de l'Imitation : « Qu'avons-nous à faire des vaines disputes des Écoles ? » Mais le temps est passé, où les autorités fulminent contre l'introduction dans les saintes doctrines des nouveautés dangereuses. Aristote est sorti vainqueur de la lutte en revêtant, pour les croyants, le masque chrétien ; la scolastique, pénétrée de philosophie antique, domine l'enseignement ; des papes humanistes créent des bibliothèques, s'entourent d'artistes, de philosophes, voire d'épicuriens et d'athées comme Pogge et Laurent Valla.

Les deux grands types de conciliation, l'augustinisme et le thomisme se perpétuent. Mais si l'augustinisme se laisse pénétrer davantage par l'aristotélisme, il l'emporte beaucoup en autorité et en extension sur le thomisme, qui, malgré la canonisation de saint Thomas (1323), obtenue de la papauté par l'influence des frères prêcheurs, est battu en brèche de toutes parts. Il reste surtout confiné dans l'Ordre, où les études sont en décadence et où la doctrine de son grand Docteur dût être imposée à maintes reprises sous peine disciplinaire. Son attitude négative ou même hostile à l'égard des progrès de l'Immaculée Conception contribue à sa défaveur. Le triomphe du thomisme dans l'Église est l'œuvre toute récente de Léon XIII, de Pie X et de Benoît XV dans leurs luttes contre le modernisme.

L'augustinisme mêlé de thomisme, inspire la plupart des Écoles théologiques ; il domine à Oxford et à Paris ; il reçoit en Angleterre une impulsion nouvelle de Thomas de Bradwardin (1349), initiateur d'un mouvement prédestinatien, qui inspira Wiclef et Jean Huss ; il anime la plupart des mystiques, Gerson, Ruysbroeck, Denys le

Digitized by Google

Chartreux, Eckart, Tauler, Suso ; il pénètre, plus profondément que le thomisme, une nouvelle conciliation, le scotisme, qui occupe, avec l'occamisme, le premier rang dans les disputes des Écoles.

L'attitude de Duns Scot (1266 ou 1275-1309) et des scotistes à l'égard de la raison et de la foi est analogue à celle de saint Thomas. Leur originalité est dans une séparation plus rigoureuse de la révélation et de la philosophie, dans un rétrécissement au profit de la foi du domaine du raisonnement et dans une certaine prédominance accordée à la volonté et à la contingence sur l'intelligence. Duns Scot, esprit plus original, plus pénétrant et plus exigeant que saint Thomas, insiste sur le caractère relatif des preuves de l'existence de Dieu, rejette la preuve par le premier moteur, refuse à la raison le pouvoir de démontrer l'immortalité de l'âme, fait dépendre les possibles, les essences et peut-être certains principes moraux de la liberté infinie de Dieu.

Tandis que ces conciliations se poursuivent, de plus en plus subtiles, dans les diverses écoles, l'averroïsme rompt nettement avec le dogme, qu'il contredit ouvertement sur le terrain métaphysique. De Paris, où son principal représentant Jean de Jandun insiste avec complaisance et parfois avec ironie sur l'incompatibilité de l'aristotélisme avec les croyances chrétiennes, il passe au XIV^e^ siècle à Padoue, où il ne tarde pas, avec l'épicurisme, à dominer Venise et tout le nord-est de l'Italie. Astrologues, médecins, arabisants, épicuriens, averroïstes comparent, avec une grande liberté, que tolère l'Inquisition italienne, les trois religions et se rient souvent de la théologie et du Christ, en incrédules, fatalistes, matérialistes, parfois en athées.

La véritable innovation philosophique du XIV^e^ siècle est la doctrine du franciscain Guillaume d'Occam (1300-1350), qui préludè en plein moyen âge à la philosophie expérimentale du XVIII^e^ siècle et des temps modernes. Partisan de Philippe le Bel puis de Louis de Bavière contre la papauté, qu'il attaqua dans ses écrits et dont il nia le pouvoir temporel et l'infaillibilité, Guillaume d'Occam (1280-1342) appliqua résolument le nominalisme et l'esprit scientifique au principe même des spéculations théologico-métaphysiques, rejetant au profit de l'expérience sensible et du raisonnement expérimental la plupart des entités et des subterfuges de la scolastique. Croyant sincère, il combattait la papauté avec un grand nombre de ses contemporains et une branche importante de son Ordre, convaincu que dans cette lutte il soutenait les intérêts de l'Église catholique et de la foi ; nominaliste, il se rattachait au courant

Digitized by Google

inauguré par Bérenger, Roscelin et Abélard; son esprit scientifique était l'un des aboutissements du mouvement qui s'était développé à l'Université d'Oxford et à celle de Paris, ainsi que chez des savants et praticiens indépendants. Plus rigoureux que Bacon, précurseur des psychologues modernes, il n'accordait aux concepts d'autre valeur que d'être des extraits, des signes de l'expérience; il refusait en conséquence à la pensée le pouvoir de démontrer l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme et aucune des vérités de la foi. Mais ses doctrines, à la différence de celles des averroïstes, se poursuivant dans un autre plan que celui de la foi, ne la contredisaient pas. Il ne reconnaissait pas à la théologie le caractère d'une science ; mais n'ayant aucun moyen d'en soupçonner la genèse par l'histoire et la critique des textes, il en acceptait toutes les affirmations comme des faits, fondés sur une révélation qu'il ne cherchait ni à démontrer, ni à discuter, séparant radicalement les deux domaines de la raison et de la foi par une cloison étanche.

L'occamisme eut une influence et une diffusion considérables au XIVe et au XVe siècles. Il s'étendit non seulement à des maîtres ès arts tels que Buridan et Nicolas d'Autrecourt, mais à des personnages célèbres et les plus en vue, à des évêques, de hauts dignitaires ecclésiastiques : Nicolas d'Inghen, Albert de Saxe, Nicolas Oresme, Nicolas Bonnet, le Cardinal Pierre d'Ailly, à des franciscains, des Ermites de Saint Augustin, des thomistes, au Général de l'ordre des Augustins. Nicolas d'Autrecourt le poussa à ses extrêmes conséquences, niant radicalement toute substance métaphysique, s'attaquant même à l'idée de causalité. Il est à ce point de vue un précurseur de Hume et des phénoménistes du XIXe siècle. Son attitude à l'égard de la foi est celle d'Occam : juxtaposition de domaines séparés, sans opposition, ni conciliation.

Avec d'Occam et Nicolas d'Autrecourt la pensée médiévale s'est dégagée, non seulement de la métaphysique chrétienne, mais des métaphysiques antiques et de l'averroïsme, limitant la raison à sa fonction véritable, fonction modeste, dit Nicolas d'Autrecourt, *modica certitudo*, « mais que les hommes peuvent acquérir facilement, s'ils tournent leur intelligence vers les choses, au lieu de l'employer à discuter Aristote et son commentateur. » C'est la conception moderne de la philosophie expérimentale et rationnelle.

Digitized by Google

QUELQUES CONCLUSIONS

Le moyen âge n'a pas été sans réserve cette période de « grande foi », dont on présente trop souvent l'image conventionnelle. Les divisions entre chrétiens, hérétiques et non chrétiens, y sont aussi nombreuses que pendant les premiers siècles, plus nombreuses que de nos jours. Il est impossible de le traiter comme un bloc homogène. Il reste un bloc en ce sens que, jusqu'à Laurent Valla, il n'a pas cherché à vérifier les titres historiques de la révélation et qu'il en a généralement accepté l'existence comme un fait. Mais il n'a jamais cessé de l'interpréter avec une liberté, qui est allée jusqu'à compromettre presque toutes les vérités chrétiennes ; il y a même des témoignages que certains esprits n'y ont vu qu'un tissu de fables.

Son attitude à l'égard de la foi a présenté à peu près toutes les variétés modernes : foi implicite, souvent proche de l'hérésie par ignorance, foi implicite plus éclairée, foi raisonnante à tous les degrés, allant jusqu'à prétendre démontrer tous les mystères ou à pousser si loin l'interprétation, l'allégorisation ou le choix des dogmes, qu'il n'en reste presque plus rien de chrétien ; foi mystique sous ses divers aspects sentimentaux, pragmatistes, intellectualistes, orthodoxes et hétérodoxes ; seule manque cette sorte de mysticisme, de messianisme ou de religiosité athées, fort à la mode de nos jours. L'anti-cléricalisme médiéval est plus complexe que l'anticléricalisme moderne ; il allie le respect superstitieux à un mépris du clergé, qui se porte, en actes et en paroles, à des extrêmes inconnus aujourd'hui. Ce qu'il ignore c'est la neutralité déférente des temps actuels.

Les rapports de la raison et de la foi offrent aussi des types aussi nombreux que de nos jours : réduction de la raison à la foi, de la foi à une métaphysique des plus libres, séparation apparente des domaines, ou divorce réel, affirmation simultanée de « vérités » contradictoires, négation des miracles, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme et de la plupart des dogmes chrétiens. Il n'existe pas de témoignage tout à fait certain de la négation de l'existence de Dieu ; mais elle paraît probable chez un petit nombre d'esprits.

La raison, qui est à la base des techniques et des arts, de la vie sociale, professionnelle, politique, est aussi développée au moyen âge qu'aux autres époques. Le moyen âge a connu aussi l'usage scientifique de la raison ; ses découvertes sont minces, mais il a pra-

Digitized by Google

tiqué l'observation, isolée, ou plus méthodique, dans les traditions des astronomes, des alchimistes et des médecins ; quelques savants sont arrivés à secouer le joug de préjugés séculaires, à retrouver des principes vrais de mécanique, de physique et d'astronomie, et à formuler comme les modernes les caractères du raisonnement expérimental et l'application des mathématiques à l'expérience. Il n'a manqué, à l'occasion, ni de liberté, ni d'observation, ni d'idées ; mais il n'a pas su en tirer profit, pour faire progresser la science, par défaut de tradition, de méthode et de milieu, et par une prédominance funeste de spéculations stériles. Aussi reste-t-il, malgré tout, une époque de grande défaillance scientifique entre le monde antique et le monde moderne.

Ce développement hypertrophique des spéculations au détriment de la science a pour causes directes le type de l'enseignement et les préoccupations dogmatiques, qui dominent la pensée. Mais il n'est pas propre au moyen âge ; l'antiquité en a connu les excès et leur importance n'a pas été beaucoup moindre aux XVII^e^ et XIX^e^ siècles. La proportion en est seulement très supérieure dans la littérature médiévale, en raison du faible développement des sciences.

Le type de raisonnement métaphysique, qui est essentiellement un *réalisme ontologique*, ne me paraît pas exiger pour être expliqué l'hypothèse d'une *structure* spécifiquement scolastique de la pensée, que M. Rougier a récemment mise en avant dans un article pénétrant et suggestif. Le réalisme est d'abord, comme le reconnait M. Rougier, une disposition assez naturelle de l'esprit à objectiver ses concepts et ses rêves. Il a été considérablement développé dans certains milieux par le besoin de justifier la réalité de mythes, que l'observation ne confirme pas. De tout temps ont existé, surtout dans les milieux que dominent les religions de salut, des types d'esprits qui veulent à toute force que des concepts sans aucun fondement expérimental aient néanmoins une existence objective, parce que la croyance à certains mythes a survécu chez eux à l'exercice de l'intelligence critique. La mentalité scolastique rentre dans le type général de la mentalité métaphysique, orientée par le besoin de justifier des croyances qui, par suite d'influences étrangères, ne peuvent plus rester chez eux à l'état implicite ou concret. Le raisonnement de justification n'est d'ailleurs pas exclusivement propre aux métaphysiciens, qui en font seulement un abus systématique. Et le réalisme se retrouve de nos jours, non seulement chez les néo-scolastiques et chez d'autres métaphysiciens, mais même chez des savants, qui ne se rendent pas toujours compte de la relativité de

Digitized by Google

leurs théories et qui leur prêtent une valeur objective dépassant les données expérimentales.

Le moyen âge n'est pas entièrement responsable de cette déviation qui l'a entraîné, et avec lui le monde moderne, dans des spéculations stériles. Le débordement de l'esprit scientifique par les spéculations remonte à la pénétration dans le monde méditerranéen des religions de mystères, dès le VI^e^ siècle avant notre ère, et surtout à son envahissement par de nouvelles formes de ces religions après les conquêtes d'Alexandre. Le triomphe du chistianisme, de ses mythes et de sa théologie, son pouvoir politique et social, son intolérance, la civilisation ecclésiastique qu'il a développée, ont prolongé et fortifié, en les exagérant, des préoccupations qu'il n'est pas seul à avoir engendrées. La mentalité occidentale a d'abord résisté avec le bon sens d'un esprit neuf, mais elle a été submergée à son tour.

A la suite de cette communication, une discussion a lieu à laquelle prennent part MM. *Rougier*, *Koyré*, *Alphandéry*, *Guignebert*, *Sidersky* et *Sartiaux*.

La séance est levée à 6 heures et demie.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-DIXIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

H. Delafosse : Rapports de Matthieu et de Luc. 1

W. Deonna : Armes avec motifs astrologiques et talismaniques. . . 39

A. Bel : Un discours de M. D. Miguel Asin Palacios à la Real Academia de la Historia. 98

S. Reinach : La première allusion au christianisme dans l'histoire : Sur un passage énigmatique d'une lettre de Claude. 108

Ch. Guignebert : Remarques sur l'explication de la « Lettre de Claude » et l'hypothèse de M. S. Reinach. 122

G. Verdin : Légendes hagiographiques troyennes. 175

H. Delafosse : Nouvel examen des épîtres pauliniennes. 193

A. Causse : Quelques remarques sur les origines de la Diaspora et son rôle dans la formation du judaïsme. 225

C. A. Bernoulli : La quatrième édition allemande du Manuel de Chantepie de la Saussaye. 241

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

Baumstark (*A.*) : Geschichte der syrischen Literatur (*Fr. Macler*) . . 277

Bel (*A.*) : Tlemcen et ses environs (*Fr. Macler*). 274

Bel (*A.*) : Les Beni-Snoûs et leurs mosquées (*Fr. Macler*). 274

Citoleux (*M.*) : Alfred de Vigny (*P. Alphandéry*). 153

Delafosse (*H.*) : Le quatrième Evangile (*P. Alfaric*). 257

Delaporte (*L.*) et *Thureau-Dangin* (*Fr.*) : Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental (*R. Dussaud*). 133

Digitized by Google

Pages.

Drews (*A.*) : Das Marcus-Evangelium (*P. Alfaric*). 144
Drews (*A.*) : Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion (*P. Alfaric*). 144
Drews (*A.*) : Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus (*P. Alfaric*). 144
Drews (*A.*) : Die Christus Mythe (*P. Alfaric*). 144
Dupont (*G.*) : Le Fils de l'Homme (*M. Goguel*). 139
Ebersolt (*J.*) : Sanctuaires de Byzance (*Fr. Macler*) 276
De Faye (*E.*) : Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée (*Ch. Guignebert*). 265
Griffiths (*J. S.*) : The Exodus in the light of Archæology (*Ad. Lods*). 134
Hespéris. Archives berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes Études marocaines, t. III, 1923 ; t. IV, 1924 (*Cl. Huart*). 150
Kohler (*K.*) : Jewish Theology (*Ad. Lods*). 138
Koyré (*A.*) : Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes (*E. de Faye*) 270
Langdon (*S.*) : The H. Weld-Blundell Collection in Ashmolean Museum (*L. Delaporte*). 255
Loisy (*A.*) : Les Actes des Apôtres (*P. Alfaric*). 258
Raschke (*H.*) : Die Werkstatt des Markus Evangelisten (*P. Alfaric*). . 148
Tanquerey (*A.*) : Précis de Théologie ascétique et mystique (*P. Alfaric*). 278
Wiener (*H. M.*) : The date of Exodus (*Ad. Lods*). 134
Windisch (*H.*) : Der zweite Korintherbrief (*M. Goguel*). 260

II. — *Notices bibliographiques.*

Arnold (*Th. W.*) : Survivals of Sasanian and Manichaean Art in Persian painting (*P. Alfaric*). 281
Bournet (*L.*) : La querelle janséniste (*A. Houtin*). 286
Brou (*A.*) : La Compagnie de Jésus (*A. Houtin*). 285
Burkitt (*F. C.*) : The Religion of the Manichees (*P. Alfaric*). 281
Butler (*D. C.*) : Le Monachisme bénédictin (*P. Alphandéry*). 158
Celsi : Ἀληθὴς Λόγος (*L. Rougier*). 157
Frazer (*J. G.*) : The Belief in Immortality and the Worship of the Dead, III (*A. Houtin*) 156
Godard (*A.*) : La Piété antique (*P. Alphandéry*). 284
Gorce (*M. M.*) : Saint Vincent Ferrier (*P. Alphandéry*) 159
Hennecke (*E.*) : Neutestamentliche Apokryphen (*P. Alfaric*). 280
Histoire anonyme de la première Croisade, éd. par L. Brehier (*P. Alphandéry*). 282
Hopkins (*E. W.*) : The History of Religions (*A. Houtin*). 157
Lane Fox Pitt (*St G.*) : The Purpose of Education (*P. Alphandéry*). . 161
Looten (*C.*) : Shakespeare et la religion (*P. Alphandéry*). 159
Lymieu (*A.*) : Deux arguments pour le catholicisme (*A. Houtin*). . . 157
Mele (*A.*) : Filosofia della Rivelazione (*A. Houtin*). 284

Digitized by Google

Pages.
Pineau (*J. B.*) : Erasme, sa pensée religieuse (*P. Alphandéry*). 282
Pineau (*J. B.*) : Erasme et la papauté (*P. Alphandéry*). 283
Ralph (*J.*) : Connais-toi par la Psychanalyse (*P. Alphandéry*). 161
Récalde (*J. de*) : Histoire jésuite, histoire vraie (*A. Houtin*). 285
Truc (*G.*) : Les sacrements (*A. Houtin*). 286
Turchi (*N.*) : Saggi di Storia delle Religioni (*A. Houtin*) 156

CHRONIQUES, par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry*.

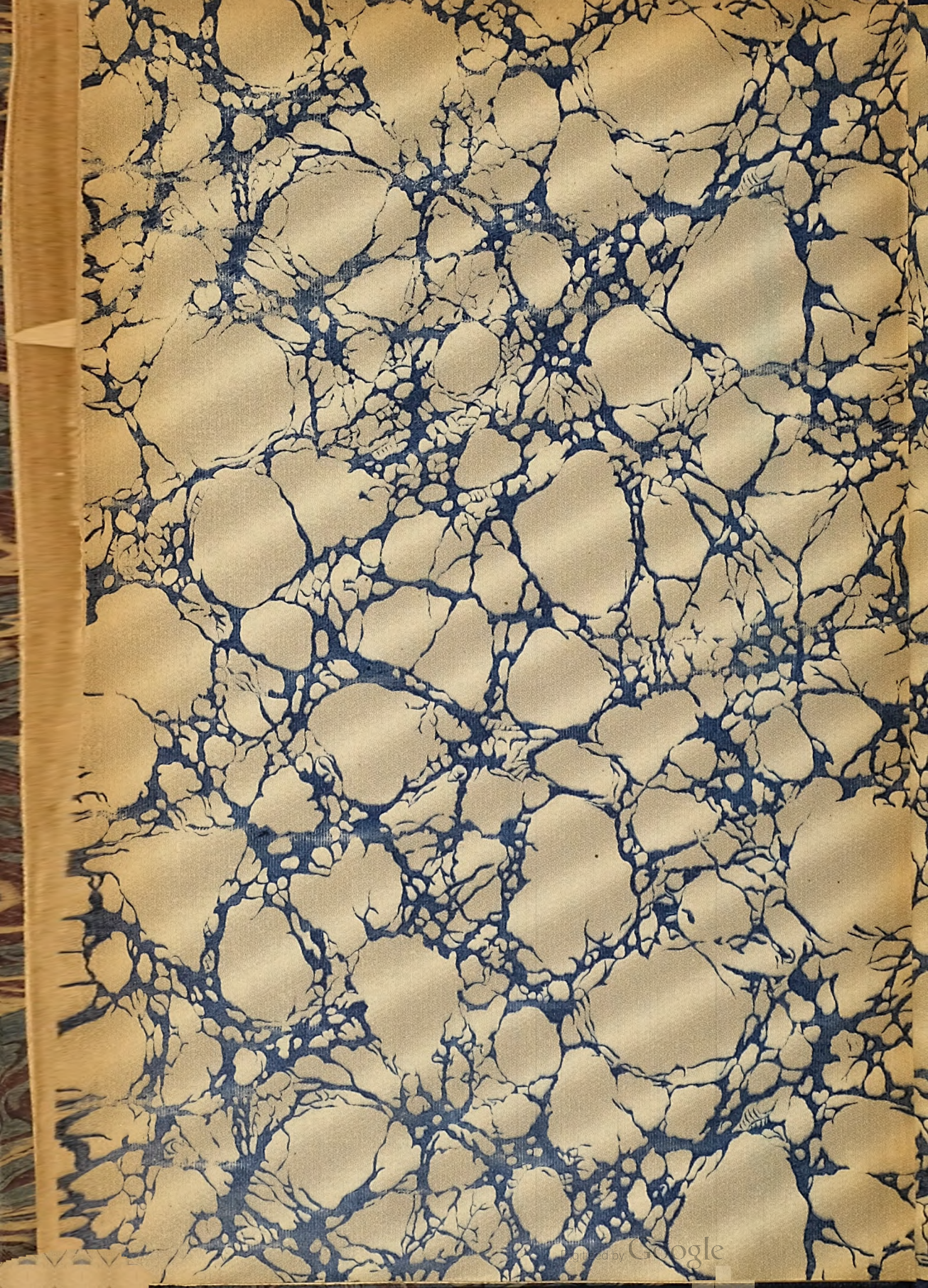
Correspondance : Lettre de M. Salomon Reinach, p. 287.
Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris en 1924-1925, p. 163.
Généralités : Congrès d'anthropologie à Strasbourg en 1925, p. 288; Semaine de Psychologie religieuse à Genève en 1925, p. 288.
Société Ernest Renan : R. Dussaud : Les cultes de Byblos d'après les découvertes récentes, p. 168; P. L. Couchoud : La rythmique de S. Paul, p. 171; F. Sartiaux : la Foi et la Raison dans le moyen âge occidental, p. 291.

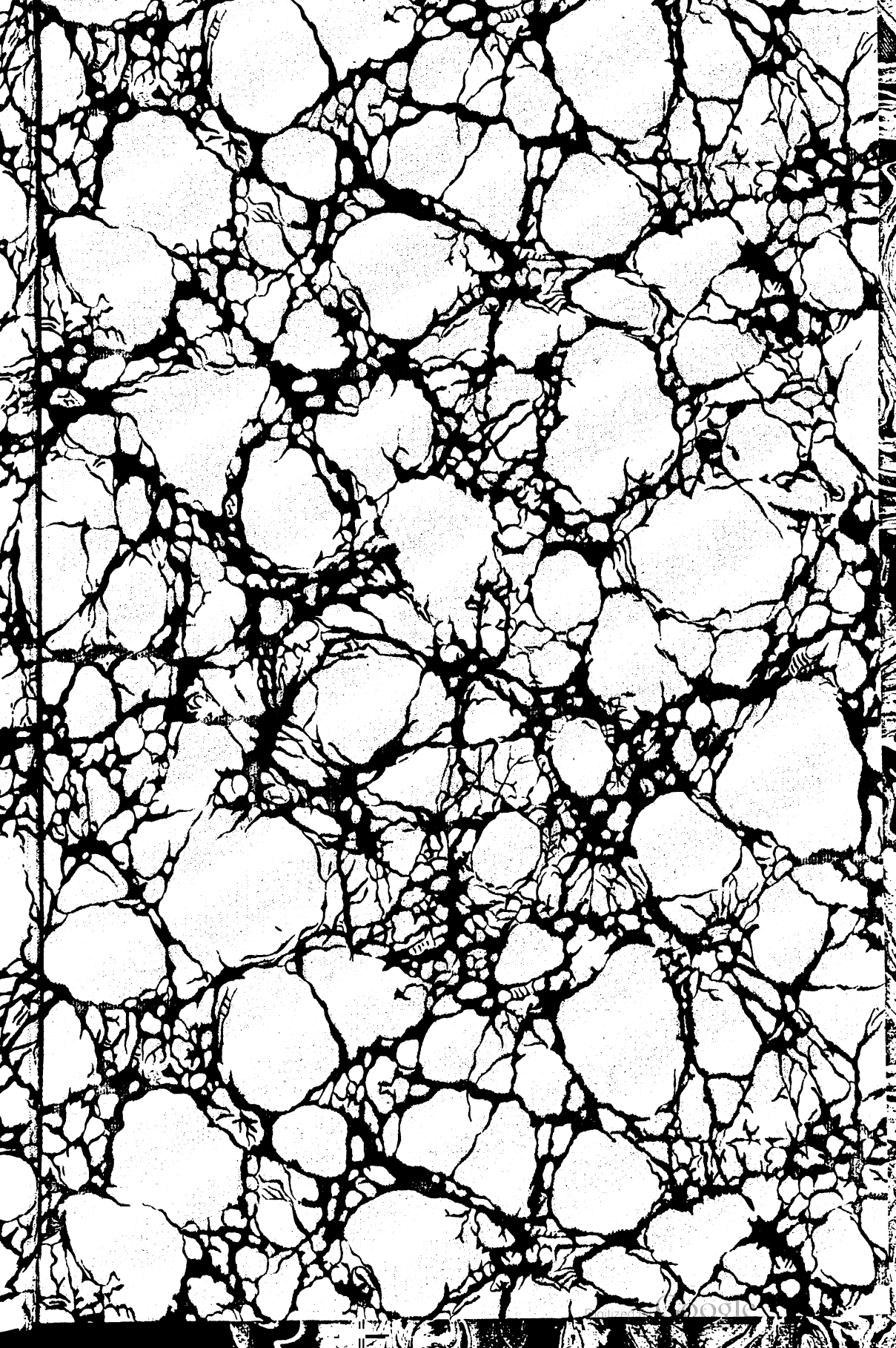
IMPRIMERIE GÉNÉRALE DE CHATILLON-SUR-SEINE. — EUVRARD-PICHAT.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google



UNIVERSITY OF MINNESOTA
wils,per t.90
Revue de l'histoire des religions.
3 1951 001 360 392 5